

GRIECHISCHE FESTE
VON RELIGIÖSER BEDEUTUNG
MIT AUSSCHLUSS DER ATTISCHEN

UNTERSUCHT VON

MARTIN P. NILSSON

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1906

Vorwort.

In der religionsgeschichtlichen Forschung steht die Untersuchung der Kulte jetzt mit Recht in dem Vordergrund; denn die junge Wissenschaft muß erst festen Boden unter den Füßen gewinnen, ehe sie die weit schwierigeren und durch frühere Lösungsversuche fast nur mehr verwirrten Probleme, die Mythen und Sagen stellen, in großem Stil angreift. Die Kultbräuche bieten die zuverlässigste Grundlage, um die Vorstufen der griechischen Religion zu erfassen: in ihnen hat sich die religiöse Denkweise der Vorzeit niedergeschlagen; sie haben sich, gewöhnlich un- oder mißverstanden, aber deshalb um so wertvoller, zäh in ihrer altererbten Form durch die Umdeutungen und Wandlungen der weit mehr veränderlichen Glaubensvorstellungen und Mythen hindurch behauptet; diese sind manchmal erfunden, eben um die Gebräuche zu erklären. Nicht jeder Kultbrauch ist jedoch von dieser Art, sondern nur solche, die von Jahr zu Jahr in der durch eine nie unterbrochene Tradition geheiligten Form wiederholt werden, d. h. zu einem Festritus geworden sind. Um so zuversichtlicher kann man sich auf die Festriten berufen, da die schöpferische Kraft auf dem heortologischen Gebiet früh erloschen ist; in den in historischer Zeit neu eingerichteten Festen begegnet immer derselbe einförmige und öde Prunk. Die Heortologie ist aber nicht nur in kultischer Beziehung wichtig, sondern liefert auch Beiträge von einschneidender Bedeutung zu der Lösung der Probleme, die der griechische Polytheismus stellt. Die topographische Verbreitung der Feste ist für den Stammsitz oder Ursprung einer Gottheit wegweisend; denn wo sie zahlreiche und alte Feste hat, da muß sie auch heimisch sein. Die Art der an eine Gottheit angeschlossenen Feste zeigt an, wo der Schwerpunkt ihrer Bedeutung zu suchen ist. Diesem Gesichtspunkt sollen die beigegebenen kurzen Charakteristiken der wichtigsten Gottheiten dienen; sie werden vielleicht einseitig erscheinen, sind aber auch so gemeint, da es vor allem galt, den aus der Heortologie zu ziehenden Gewinn oder, wie es schien, ungebührlich vernachlässigte Punkte, die irgendwie mit der Rolle der Gottheit in der Heortologie zusammenhängen, scharf hervorzuheben.

Obgleich eine Durcharbeitung der griechischen Feste also nützlich erschien, mußten jedoch gewisse Einschränkungen gemacht werden — das Buch ist trotzdem allzusehr angeschwollen. Zuerst mußten die

attischen Feste ausgeschlossen werden mit Rücksicht auf die vor einigen Jahren erschienene neue Bearbeitung der Attischen Heortologie von A. Mommsen (Feste der Stadt Athen); zu bedauern ist, daß der Verfasser bei seiner antiquierten dogmatischen Auffassung der griechischen Religion verharrt, und daß die Umarbeitung auch als Materialsammlung schwerer zu benutzen ist als die erste Auflage. Da die attischen Feste jedoch am besten bekannt und in der neueren Literatur wiederholt erörtert worden sind, ist eine zusammenfassende Behandlung hier am leichtesten zu entbehren. Viel schlimmer steht es um die nicht-attischen Feste. Einzelne, besonders interessante Punkte sind zwar hier und da herangezogen und besprochen worden — gerade darum droht die Gefahr, daß das Bild verzerrt wird —, sonst mußte man sich mit Meursius' Graecia feriata oder den betreffenden Kapiteln in den gottesdienstlichen Altertümern von K. Fr. Hermann behelfen. Der äußerst fragmentierte und versprengte, manchmal auch unsichere Zustand der Überlieferung lockte nicht zu einer zusammenfassenden Behandlung. Gerade hier war das Bedürfnis am stärksten, und deshalb mußte hier der Versuch gewagt werden, den Bestand der griechischen Kultgebräuche darzulegen und zu untersuchen. Da aber so viele klaffende Lücken durch Hypothesen zu überbrücken waren, schien es notwendig, die Quellenstellen, soweit sie nicht durch allzu großen Umfang das Buch erheblich belastet hätten, im Wortlaut anzuführen, damit der Leser den Stand der Überlieferung ersehen und sich hieraus ein eigenes Urteil bilden könne.

Die Feste ließen sich am leichtesten nach den Inhabern ordnen. Freilich mußten dadurch gleichartige Feste, die verschiedenen Göttern angeschlossen worden sind, auseinandergerissen werden, ein Übelstand, dem durch Hinweise und zusammenfassende Überblicke an geeignetem Ort leicht abzuhelfen war; in den meisten Fällen wird durch diese Anordnung auch das Verwandte zusammengestellt. Daß eine Anordnung nach den Festzyklen der verschiedenen Kultorte unmöglich war, wird jeder Kundige einsehen; einen Ersatz bietet das topographische Verzeichnis der Feste.

Auf eins möchte ich schon hier aufmerksam machen: das Überwiegen der Feste von agrarischer Bedeutung, was wohl vielen bedenklich vorkommen wird. Auch ich sträubte mich anfangs dagegen, bis ich zu der Erkenntnis gelangte, daß unter allen Beschäftigungen eines Volkes von der Kulturstufe, die die Griechen in der für die Festriten maßgebenden vorhistorischen Zeit innehatten, nur der Ackerbau streng an die Phasen des Jahres gebunden ist, daß also das Aufkommen von an einen festen Zeitpunkt gebundenen kultischen Handlungen, d. h. von Festen, durch den Ackerbau bedingt und erst nachher auf andersartige Riten übertragen worden ist; zudem ist der Ackerbau die wichtigste

Beschäftigung eines solchen Volkes. Nach dem Aufkommen des Mondkalenders sind freilich alle Feste nach diesem geregelt worden.

Aus dem Zweck dieser Untersuchungen folgt, daß Feste, die keine religiöse Bedeutung haben, unerwähnt bleiben. Solche sind die in späterer Zeit zu Ehren von Menschen eingerichteten Feste und vor allem die Agone, auch die großen panhellenischen Spiele. Jedoch sind auch solche in großem Umfange herangezogen worden, wo nur der Name den Verdacht erweckt, daß sie sich einem schon bestehenden Kult angeschlossen haben. Das Material ist auch hier der Hauptsache nach gesammelt worden; ob es je zur Verwendung kommt, beruht auf Umständen, die es mir nicht möglich ist abzusehen. Aus anderen Gründen ausgeschlossen sind die nichtstaatlichen Feste der Kultvereine, deren Bedeutung von ganz anderer Art ist als die der öffentlichen Götterfeste. Daß die Sammlung der Feste vollständig sei, wage ich kaum zu hoffen, obgleich ich es angestrebt habe; auch schon bevorstehende Veröffentlichungen von Inschriften werden viel Neues bringen. Hoffentlich werden Mitstrebende das Material noch vermehren und besser verwerten. Da das Manuskript schon im vorigen Sommer zum Druck übergeben wurde, haben die neuesten Erscheinungen nur in sehr beschränktem Maß berücksichtigt werden können durch Zusätze während der Korrektur und Nachträge; um anderes zu verschweigen, sind z. B. nicht verwertet die letzte Lieferung von Gruppes Griechischer Mythologie und die Gießener Dissertation von W. Schmidt: De die natali quaestiones selectae, die eine Untersuchung in Angriff nimmt, deren Notwendigkeit ich während meiner Arbeit lebhaft empfinden gelernt habe.

Indem ich das Buch, das mich viele Jahre beschäftigt hat, heraussende, ist es mir eine tief empfundene Pflicht, meine Dankbarkeit gegen alle diejenigen auszusprechen, die es auf die eine oder andere Weise gefördert haben; ganz besonders danke ich meinem Freunde Ludwig Deubner in Bonn, der in aufopfernder Weise sich der unliebsamen Mühe unterzogen hat, eine Korrektur zu lesen; außer vielen anregenden Bemerkungen verdanke ich es ihm, wenn die Sprache den Ausländer nicht allzusehr verrät.

Lund, im August 1906.

Martin P. Nilsson.

Inhaltsverzeichnis.

Einige Zeitschriften und Werke, die häufiger zitiert werden, sind mit Benutzung von stärkeren, vielleicht nicht allgemein verständlichen Abkürzungen angeführt:

AM, Mitteilungen des K. deutschen archäol. Inst. zu Athen.
BCH, Bulletin de correspondance hellénique.
Bischoff FGA, De fastis graecis antiquioribus in Leipziger Studien VII (84) S. 313 ff.
Farnell CGS, Cults of the Greek States.
Frazer GB², The Golden Bough, 2. Aufl.
„ zu Paus., Pausanias's Description of Greece translated with a commentary.
Gruppe GM, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.
Harrison Prol., Prolegomena to the Study of Greek Religion.
K. Fr. Hermann GA², Gottesdienstliche Altertümer (Lehrbuch der griech. Altert. Bd. II) 2. Aufl. von Stark.
JHS, Journal of Hellenic Studies.
Mannhardt BK, Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme.
„ AFWK, Antike Feld- und Waldkulte.
„ MF, Mythologische Forschungen.
OGI, Orientis Graeci inscriptiones selectae ed. W. Dittenberger.
v. Prott FS, Fasti sacri (Leges graec. sacrae fasc. I).
P.-R., Griechische Mythologie von L. Preller, Bd. I, 4. Aufl. von C. Robert.
P.-W, Pauly-Wissowas Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft.
SIG², Sylloge inscriptionum graecarum ed. W. Dittenberger, 2. Aufl.
SGDI, Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften von H. Collitz u. a.
Welcker GG, Griechische Götterlehre.
Wide LK, Lakonische Kulte.

Zeus,

Kronos und Dia.

Das physische und also das ursprünglichste Gebiet des höchsten Gottes ist seine Wirksamkeit als Wettergott. *Ζεὺς ὕει, νίφει, ἀστράπτει, συννέφει, τὸ ἐκ Διὸς ὕδωρ* usw. sind Ausdrücke, die alten Sprachgebrauch widerspiegeln, in dem sich die Bedeutung des Zeus lebendig erhalten hat.[1]) Als Wettergott wohnt er auf dem höchsten Gipfel in der Nähe; denn um diesen fangen die Wolken an sich zu sammeln und von diesem bricht das Gewitter und der Regen los. Daher sind Zeuskulte auf vielen Bergen bekannt, wo er entweder als Berggott im allgemeinen oder als Herr eines besonderen Gipfels benannt wird[2]), und daher ziehen Bittgänge bei Regenmangel auf einen Berg hinauf wie auf den Arachnaion u. a. Dieser Kult des auf einem Berge wohnenden Wettergottes ist durch das ganze griechische Gebiet so verbreitet und trägt in der primitiven Regenzauberei, die sich nur an Zeus angeschlossen hat, und in den hierher gehörigen Festen, die mehr ursprüngliche Züge bewahrt haben als seine sonstigen Kulte, einen so ursprünglichen Charakter, daß es unbegreiflich erscheint, wie man leugnen kann, daß dies die primitivste und älteste für uns erreichbare Vorstellungsform des Zeus ist.[3]) Daß er den glänzenden

---

1) Daß sie nur eine aus Homer stammende Metapher sind, kann Gruppe, G. M. 1102 nicht zugestanden werden. Abhängigkeit von homerischem Sprachgebrauche ist undenkbar z. B. bei dem drastischen Witz Aristoph. Nub. 367 ff. *οὐδ' ἔστι Ζεύς. — ἀλλὰ τίς ὕει; — — — — καίτοι πρότερον τὸν Δί' ἀληθῶς ᾤμην διὰ κοσκίνου οὐρεῖν.* Das ist verzerrter Volksglauben; lebendig ist er in dem Gebet der Athener bei Regenmangel M. Anton. *εἰς ἑαυτόν* 5, 7 *ὗσον, ὗσον ὦ φίλε Ζεῦ κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων*, das rhythmisch, also echt rituell ist (Norden, Kunstprosa 1, 46).

2) *Ὕψιστος, ἀκραῖος* usw. Lange Listen solcher Namen bei Gruppe, G. M. 1103 A. 2, 1104 A. 1; P-R. 116 A. 11.

3) Der Versuch von M. H. Morgan, Greek and Roman raingods and raincharms, Transact. of the Amer. Philolog. Assoc. 32 (01) 83 ff., den Regenzauber als eine späte Neuerung darzustellen, weil er erst in nachalexandrinischer Zeit erwähnt wird, kann nicht verfangen. Vgl. die treffliche Rezension von Knaack, B. Ph. W. 1904, 463 ff. Daß der Regenzauber so zäh festgewurzelt war, daß das

Himmel, den leuchtenden Himmelsglanz bedeute, ist dem etymologischen Zusammenhang entnommen und sehr unsicher. Jene Bedeutungsnuance ist unverbindlich, wenn das Wort sie auch wirklich einmal gehabt hat. Bedeutungsverschiebungen kommen sehr früh vor, und auch der bewölkte Himmel sendet das Tageslicht herab.

Gegen diese allgemeine Verehrung tritt alles andere zurück; vor allem haben die kretischen Kulte mit ihrem Hang zum Mystizismus nur lokale Geltung, ebenso wie der vielbesprochene Gott des Eichenhaines zu Dodona. Daher ist es müßig, nach einem lokalen Ausgangspunkt des Zeuskultes zu suchen. Zeus wurde verehrt in Griechenland, soweit die Worte *Ζεὺς ὕει* usw. gesprochen wurden, und er darf mit Sicherheit als ein Gott beansprucht werden, den die Griechen aus der Zeit vor der Ausbildung ihres Volkstums und ihrer Sprache ererbt haben, wie die Sprachvergleichung außer Zweifel stellt.[1]) Daß Zeus als König der anderen Götter aufgefaßt wurde, ist dagegen Ergebnis einer lokal-griechischen Entwickelung.

Der König des griechischen Götterstaates ist eine Schöpfung der Ritterzeit und spiegelt die Zustände dieser Zeit wider. Wie der Ritter auf seiner hochgelegenen festen Burg, so wohnte Zeus auf seinem Berge, und dies nebst der mächtigen, furchterregenden Erscheinung des Gewitters ist völlig ausreichend, um zu erklären, warum gerade er als der Oberherr angesehen wurde. Zwar ist es der Zeus des Olymp, dem das Zepter zugefallen ist, und Kern hat völlig recht[2]), wenn er behauptet, daß der Olymp unmöglich etwas anderes sein kann als der mächtige Berg an der Nordgrenze Thessaliens. Er hat auch die Frage beantwortet, warum der Zeus vom Olymp der griechische Götterkönig geworden ist. „In Thessalien zuerst hatten sich mächtige Fürstengeschlechter aufgeschwungen. Diese in Thessalien entstandenen Heldengestalten sind geschaffen nach dem Muster der

---

Christentum ihn samt seinem heiligen Stein übernehmen mußte, zeigt der von Usener, Rh. M. 50 (95) 148 hervorgezogene Bericht aus dem Leben des heiligen Paulus d. j. (aus Milet). Bei dem christlichen Schriftsteller ist es natürlich nicht ersichtlich, welchem heidnischen Gotte der Bittgang einmal gegolten hat, aber für Zeus paßt alles: Höhenkult, Bittgang wegen Regens, lapis manalis wie die *Μόλπιδος πέτρα* in Elis (Lykophron, Alex. 159 nebst dem Kommentar des Tzetzes). — Eine interessante Darstellung des Zeus als Regengott bietet die ephesische Münze bei Overbeck, Gr. Kunstmyth. 2, 226 f., Tf. 3, 22; Head, Greek coins of Ionia, S. 79, Tf. 13, 9.

1) Der germanische Ziu kommt in Wegfall. S. über die ganze Frage die besonnene Behandlung von Kretschmer, Einl. in die Gesch. der gr. Sprache 78 ff.

2) O. Kern, Anfänge der hell. Religion 23 f.

Fürsten, die die Herrscher der Burgen in der Phthiotis und in Thessalien waren. Diese Fürsten schufen den alten Berggott auf dem Olymp nach ihrem Bilde um: Zeus ist der Gott der hellenischen Ritterzeit und nach dem Bilde dieser Fürsten und Ritter mit jedem Zeichen königlicher Macht ausgestattet worden. Vor allem hat aber dann zu seinem Siege in der bunten griechischen Götterwelt der Genius der Dichter geholfen, denen wir das Ritterepos der Ilias verdanken. Durch Homer, dessen Lieder in allen griechischen Landen ihren Nachhall fanden, ist Zeus der offizielle Gott aller Hellenen geworden, und in seiner Gestalt sind all die verschiedenen Berggötter der einzelnen Landschaften zusammengeflossen" (a. a. O. S. 24).

Dagegen bin ich mit den letzten Worten nicht einverstanden, wenn Kern meint, daß jene Berggötter nicht Zeusgestalten gewesen sind; denn wie oben ausgeführt, scheinen die Tatsachen unbedingt darauf hinzuweisen, daß der Berg- und Wettergott Zeus, solange griechisch in Griechenland geredet worden ist, an den verschiedensten Orten bestanden hat und überall verehrt worden ist.

Zeus hat wenig Feste, die Züge eines höheren Alters aufweisen, was nur natürlich, da er der alte Wettergott ist. Denn Regenzauber und Bittgänge wurden vorgenommen jedesmal, wenn Dürre und Regenmangel drohten; daraus konnten regelmäßig wiederkehrende Feste sich nur schwer entwickeln. Als Götterkönig hat er dagegen fast in jeder Stadt Feste, die oft mit großem Prunke gefeiert wurden. Als solcher wurde Zeus der göttliche Schirmherr des politischen Lebens (Zeus Basileus). Ihm verdanken die Städte ihr Gedeihen, ihm die Rettung ihrer Freiheit aus Gefahren und Kriegsnot (Zeus Eleutherios und Soter); ihm die Einigkeit, die zu politischen Bündnissen führt; an seinen Kult werden die Feiern angegliedert, die in Wirklichkeit den heroisierten großen Männern oder politischen Machthabern gelten. Der religiöse Gehalt jener Feste ist ziemlich gleich Null, bei vielen liegt der Schwerpunkt in den Agonen; sie verdienen vor allem eine geschichtliche und kulturgeschichtliche Würdigung. Einige sind an andersartige Feste angeschlossen. Da man sie aber hier vielleicht sucht, wird anhangsweise eine kurze Aufzählung gegeben.

Zug zu Zeus Hyetios.

Wie oben angedeutet, konnten sich regelmäßige Gebräuche für den Wettergott Zeus nur mit Schwierigkeit entwickeln; unregelmäßige kommen vor: z. B. bei der Quelle Hagno auf dem Lykaion. Wenn

große Dürre herrschte, verrichtete der Priester des Zeus Lykaios Gebet und Opfer in die Quelle hinein und berührte ihre Oberfläche mit einem Eichenzweig, worauf gleich Dampf aufstieg, der sich zu einer Wolke verdichtete, aus der der Regen niederströmte (Paus. 8, 38, 4).

In Antimachia auf Kos gab es ein *κοινὸν τῶν συμπορευόντων παρὰ Δία ʽΥέτιον*, das ein Ehrendekret ausgestellt hat.[1]) Man zog also in feierlichem Zuge zu Zeus; sein Heiligtum lag nach der Sitte auf irgend einer Höhe. Es war ein Fest, denn das *κοινόν* lobt Nikagoras und Lykaithos, weil sie die Charge der *ἐπιμήνιοι* freiwillig auf sich genommen, das Opfer an Zeus erneuert — es sollte also regelmäßig wiederkehren — und bei diesem Anlaß die Demoten bewirtet hatten. Der Kult ist also ein Demen- und kein Vereinskult. Dittenberger z. St. meint richtig, daß er dem Demos gehörte, daß aber jeder, der wollte, teilnehmen durfte.[2]) *κοινόν* bezeichnet somit hier keinen Verein, sondern die Festversammlung, die die Festleiter ehrt.[3])

Fest des Zeus Klarios und Keraunobolos.

Zeus Klarios hatte ein jährliches Fest bei Tegea auf einer Anhöhe, die nach ihm benannt war.[4]) Nun spricht das Präskript einer aus Tegea stammenden Siegerliste von einem olympischen Feste des Zeus *μέγιστος καὶ κεραυνοβόλος*[5]); das Fest muß tegeatisch sein, da die meisten Sieger ausdrücklich als Bürger bezeichnet werden. Böckh hat z. St. die Schwierigkeit hervorgehoben, daß Pausanias den Zeus Klarios nennt, die Inschrift aber andere Beinamen gibt, und scheint an der Identität zu zweifeln. Ich glaube, daß die Schwierigkeit nur scheinbar ist. Was Klarios bedeutet, ist unbekannt; Pausanias erzählt aber a. a. O., daß die Lakedämonier einmal an diesem Feste einen Überfall auf die Tegeaten geplant hatten, diese aber dadurch gerettet wurden,

1) Paton and Hicks Inscr. of Cos Nr. 382 = SIG[2] 735 — — — *ἔδοξε τῶι κοινῶ[ι] τῶν συμπορευόντων παρὰ Δ[ία ʽΥ]έτιον* — — — (8 ff.) *γενό[με]νοι ἐπιμήνιοι αὐτεπάγγελτοι, τά τε ἱερὰ ἐξέθυσαν τῶ[ι] Διὶ καὶ ἀνενεώσαντο τὰν θυσίαν τοῦ Διός, καὶ τὰν ὑποδοχὰ[ν ἐ]ποήσαντο τῶν δαμοτᾶν καὶ [τ]ῶν ἄλλων πάντων ἀξίως τῶ[ν θ]εῶν κτλ.*

2) S. Z. 13 *τῶν ἄλλων πάντων.*

3) Vgl. das *κοινὸν συνέδριον τῶν ʽΕλλήνων τῶν εἰς Πλατηὰς συνιόντων* IG VII. 2509.

4) Paus. 8, 53, 9 *Τὸ δὲ χωρίον τὸ ὑψηλόν, ἐφ᾽ οὗ καὶ οἱ βωμοὶ Τεγεάταις εἰσὶν οἱ πολλοί, καλεῖται μὲν Διὸς Κλαρίου. — — — ἄγουσι δὲ ἑορτὴν αὐτόθι Τεγεᾶται κατὰ ἔτος.*

5) CIG, 1513. *᾿Εν ἀγ[ῶ]σι τοῖς ᾿Ολυμπιακοῖς τῷ μεγίστῳ καὶ κεραυνοβόλῳ Διὶ ἀνατεθειμένοις ἐκομίσαντο τοὺ[ς] στεφάν[ο]υς.* Namen folgen.

daß Schneefall und Kälte eintrat, von der die Lakedämonier hart mitgenommen wurden; die Tegeaten schützten sich dagegen durch das Anzünden eines Feuers. Das Geschichtchen knüpft an Kult und Fest des Zeus Klarios an, der sein Volk errettete, und zeigt, daß er Wettergott war. Vielleicht wurde bei dem Fest ein Feuer angezündet. Ein solcher ist auch der in der Inschrift erwähnte blitzschleudernde Zeus. Der Beiname hat poetischen Klang; die Tegeaten oder der Verfasser der Inschrift haben ihren alten Zeus mit dem volltönenden neuen Beinamen ausgestattet, um ihn und sein Fest aufzuputzen. Das Beiwort *'Ολυμπιακοῖς* zeigt wie gewöhnlich an, daß die Spielregeln den olympischen gleich waren.

Fest des Zeus Astrapaios.

Als Gewittergott hat Zeus ein mehrtägiges Fest in Antandros, über das wir nichts Näheres wissen.[1]) Ob ein Zusammenhang mit dem im Inneren von Kleinasien heimischen Zeus *Βροντῶν*, auch Zeus *Βροντῶν καὶ ἀστράπτων*[2]) genannt, vorliegt, ist nicht zu entscheiden, aber möglich.

Zug zu Zeus Akraios[3]) auf den Pelion.

Bei Naturerscheinungen, die regelmäßig eintraten, lag die Möglichkeit vor, daß ein regelmäßig wiederkehrender Festgebrauch entstand. So zieht man auf den Pelion und in Keos auf den Berg des Zeus, um

1) Rev. Arch. 1854, 2 S. 49: *ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ 'Ανταυδρίων στεφανῶσαι Πολυκράτην — — — τῇ πρώτῃ τῆς ἑορτῆς Διὸς 'Αστραπαίου.*

2) So in einer lykaonischen Inschrift A. M. 13 (88) 235 Nr. 1; bes. viele Votivinschriften aus Phrygien A. M. 25 (00) u. a.

3) Mss. *ἀκταῖος* bei Heraklides = Ps. Dikaiarchos 2, 8 (Geogr. min. ed. Müller 1, 107; F. H. G. 1, 98) *ἐπ' ἄκρας δὲ τῆς τοῦ ὄρους* (Pelion) *κορυφῆς σπηλαῖόν ἐστι καλούμενον Χειρώνιον καὶ Διὸς ἀκραίου ἱερόν, ἐφ' ὃ κατὰ κυνὸς ἀνατολὴν κατὰ τὸ ἀκμαιότατον καῦμα ἀναβαίνουσι τῶν πολιτῶν οἱ ἐπιφανέστατοι καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀκμάζοντες ἐπιλεχθέντες ἐπὶ τοῦ ἱερέως, ἐνεζωσμένοι κῴδια τρίποκα καινά· τοιοῦτον συμβαίνει ἐπὶ τοῦ ὄρους τὸ ψῦχος εἶναι*; in *ἀκραῖος* geändert von Mézières, Archives des missions scientifiques 3 (54) 266 (so auch Osann und Fuhr) nach zwei in einer Kirche in Makrinitza auf dem Pelion gefundenen Inschriften. Nr. 4 a. a. O. ist eine Opferverordnung, wovon nur übrig ist Z. 1 — — — — *τὰ λευκὰ ὁλόκληρα — — — — — θύ]εσθαι τῶι θεῶι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐθιζόμενα καθὼς [πρότερον ἐ]γίνετο*; darauf folgt eine Vorschrift über den Verkauf der Häute am 16. Artemision im Beisein des Archonten und des Priesters des Zeus Akraios; aus den folgenden zwei lückenhaften Zeilen scheint wenigstens hervorzugehen, daß der Ertrag an Zeus Akraios fiel. (Diese Inschrift ist auch abgedruckt A. M. 7 (82) 72 f. I a von Lolling, der sie irrtümlich mit der Orakelinschrift des Apollon Koropaios vereinigen wollte.) Nr. 3 S. 265 ist ein Ehrendekret, in dem der Priester des Zeus Akraios unter den Antragstellern auftritt.

Kühlung zu erflehen in der Zeit der größten Hitze bei dem Aufgang des Hundssternes. Für den Zug auf den Pelion ist dieser Zweck nicht ausdrücklich bezeugt, aber aus dem Zeitpunkt und dem damit schon im Altertum zusammengestellten keischen Gebrauche zu erschließen. Die Teilnehmer an dem Zuge nach dem Heiligtume des Zeus Akraios auf dem Pelion sind in frische Widderfelle gehüllt. Es liegt nahe, hier an das vielbesprochene *Διὸς κῴδιον* zu denken, das in verschiedenen Sühnriten zur Verwendung kam.[1] In diesem Zusammenhang ist jedoch eine andere Analogie wichtiger, die Verwendung von Tierfellen im Wetterzauber. Die landwirtschaftlichen Schriftsteller erwähnen öfters, daß Felle verschiedener Tiere gegen Blitz und Hagel schützen. Ebenso ist das Schaffell im Dienst des stürmenden Zeus (*Μαιμάκτης*), der seinen Namen dem stürmischen Wintermonat Maimakterion gegeben hat, ursprünglich nichts als Wetterzauber; da es aber als ein kathartisches *Διὸς κῴδιον* aufgefaßt wurde, erhielt auch Zeus Maimaktes kathartische Bedeutung und wurde der Antipode des Zeus Meilichios.[2] Besonders deutlich tritt dieser Zweck hervor in einer Erzählung von Empedokles[3], obgleich sie durch Unverstand getrübt und rationalistisch ausgelegt ist. Als die Etesien einmal allzu heftig bliesen, soll er Eselshäute auf den Berggipfeln oder um die Stadt Akragas ausgespannt haben, die Winde einzufangen. Der alte Wetterzauber mit Tierfellen war also auch auf Sizilien heimisch und hat sich hier an den Wundermann Empedokles geheftet. Er läßt sich auch bei vielen fremden Völkern nachweisen.[4] Da also die Leute zur Zeit der größten Hitze, in Widderfelle gekleidet, zu Zeus auf den Berg Pelion ziehen, dienen die Felle dem alten Windzauber, den wir bei derselben Gelegenheit auf Sizilien ausgeübt finden.

Opfer an Zeus Ikmaios.

Die Zeremonien, mit denen die Keer von Zeus Ikmaios das Eintreten der Etesien erflehten, sind öfters ausführlich er-

---

1) So u. a. Harrison, Prol. 27.

2) Diese Auffassung kommt zum Ausdruck in der Hesychglosse *Μαιμάκτης. μειλίχιος, καθάρσιος.*

3) Diog. La. 8, 2, 60 *ἐτησίων ποτὲ σφοδρῶς πνευσάντων ὡς τοὺς καρποὺς λυμήνασθαι, κελεύσας ὄνους ἐκδαρῆναι καὶ ἀσκοὺς ποιῆσαι περὶ τοὺς λόφους καὶ τὰς ἀκρωρείας διέτεινε πρὸς τὸ συλλαβεῖν τὸ πνεῦμα· λήξαντος δὲ Κωλυσανέμαν κληθῆναι.* Vgl. Suidas s. v. *Ἐμπεδοκλῆς* und Clem. Alex. Strom. 6, p. 753 f. P.

4) S. u. a. Wide, LK, 27, A. 2.

wähnt.[1]) Hyginus verbindet die Sage mit derjenigen von Ikarios, was vermutlich eine äußerliche, aus Eratosthenes stammende Verknüpfung ist[2]), Varro mit dem Tod Aktaions; sonst stimmen alle Berichte in dem Aition überein: als die Etesien einmal aufgehört hatten oder noch nicht wehten, hat Aristaios, um die Gluthitze der Hundstage abzuwehren, das Opfer eingerichtet. Ob von Anfang an der Stern Sirius auch Opfer empfangen hat, wie Apollonios und nach ihm seine Scholien berichten, mag dahingestellt bleiben[3]); jedenfalls ist Zeus Ikmaios ein rechter Wettergott. Sein Altar liegt auf einem Berge (Apollonios 2, 525 *ἐν οὔρεσιν*), von einem Tempel ist hier ebensowenig wie auf anderen Gipfeln die Rede. Sein Name zeigt, daß er vor allem der Regen- bzw. Tauspender war, wie schon der Scholiast erklärt.[4])

Eine merkwürdige Nachricht haben ferner die Scholien[5]) bewahrt: daß die Feiernden den Aufgang des Sirius bewaffnet abwarteten und ihm opferten. Sirius scheint an Stelle des Zeus eingedrungen zu sein. Wenn Nonnus wirklich aus Kenntnis der Kultsitte schöpft, be-

---

1) Apollon. Rh., Argon. 2, 518 ff.

> *ἦμος δ' οὐρανόθεν Μινωίδας ἔφλεγε νήσους*
> *Σείριος, οὐ δ' ἔπι δηρὸν ἔην ἄκος ἐνναέτῃσιν,*
> *τῆμος τόνγ' ἐκάλεσσαν ἐφημοσύνῃς 'Εκάτοιο*
> *λοιμοῦ ἀλεξητῆρα. λίπεν δ' ὅγε πατρὸς ἐφετμῇ*
> *Φθίην, ἐν δὲ Κέῳ κατενάσσατο, λαὸν ἀγείρας*
> *Παρράσιον, τοίπέρ τε Λυκάονός εἰσι γενέθλης·*
> *καὶ βωμὸν ποίησε μέγαν Διὸς 'Ικμαίοιο,*
> *ἱερά τ' εὖ ἔρρεξεν ἐν οὔρεσιν ἀστέρι κείνῳ*
> *Σειρίῳ, αὐτῷ τε Κρονίδῃ Διί. τοῖο δ' ἕκητι*
> *γαῖαν ἐπιψύχουσιν ἐτήσιαι ἐκ Διὸς αὖραι*
> *ἤματα τεσσαράκοντα. Κέῳ δ' ἔτι νῦν ἱερῆες*
> *ἀντολέων προπάροιθε Κυνὸς ῥέζουσι θυηλάς,*

mit Schol. zu 500, z. T. wiederholt zu 528; vgl. Nonnus, Dion. 5, 269 ff., Hygin. astr. 2, 7; kurz erwähnt von Theophr. de ventis 14 und Clem. Alex. Strom. 6, p. 753 P. Diod. 4, 82 und Varro bei Probus zu Verg. Georg. 1, 14 lassen Aristaios zur Abwehr einer Pest opfern.

2) Maass, Anal. Eratosth. (= Philolog. Untersuchungen, herausgeg. von Kießling und v. Wilamowitz 6) S. 122.

3) Heraklides Ponticus bei Cic. de div. 1, 57, 130 erzählt, daß die Keer in dem Aussehen des Hundssternes bei seinem Aufgang ein Vorzeichen für die Gesundheitszustände des kommenden Jahres erblickten.

4) Schol. zu Apollon. Arg. 2, 524 *Διὸς 'Ικμαίοιο· ἕνεκα τῆς ἰκμάδος. ἐν τῇ Κέῳ δέ ἐστιν ἱερὸν Διὸς 'Ικμαίου, τουτέστι διύγρου.*

5) A. a. O. zu 500 = 528 *ἐνομοτέθησε γὰρ τοῖς Κείοις κατ' ἐνιαυτὸν μετ' ὅπλων ἐπιτηρεῖν τὴν ἐπιτολὴν τοῦ Κυνὸς καὶ θύειν αὐτῷ.* Die Scholien schreiben beharrlich *Κῷ* und *Κῴοις* statt *Κέῳ* und *Κείοις*.

stand das Opfer aus einem Stier und dem Mischtrank Kykeon, in den besonders Honig hineingetan wurde[1]), die eigentliche Gabe des Aristaios.

Der Kultstifter ist Aristaios; interessant sind seine Beziehungen zu anderen Orten. Einer seiner ältesten Sitze ist Phthia[2]); er wird hier nach Apollonios 2, 512 in der Grotte des Cheiron erzogen, der auch im Kult des Wettergottes Zeus Akraios eine große Rolle spielt. Weil der Kult auch in der arkadischen Landschaft Parrhasia vorkam, muß Aristaios auf der Fahrt nach Keos den Umweg über Parrhasia nehmen 2, 522 f., und es wird hervorgehoben, daß die Leute, die er dorther brachte, Nachkommen des Lykaon waren. Gewöhnlich verknüpft man den Aristaios hier mit dem parrhasischen Apoll, von dem wir nur den Namen kennen.[3]) Da aber sowohl auf dem Pelion wie auf Keos Aristaios zu einem Höhenkult des Zeus in Beziehung steht, möchte man vielmehr dasselbe in Parrhasia gelten lassen und also Zeus Lykaios heranziehen. Daß der Wettergott Zeus und der Ackerbaugott Aristaios in engem Zusammenhang stehen, ist selbstverständlich.

Lykaien.

Das Zeusfest und die Spiele auf dem Lykaion wurden zu den ältesten Griechenlands gerechnet.[4]) Das Menschenopfer, das anscheinend bis tief in die spätere Zeit bewahrt worden ist, hat für den Kult immer ein besonderes Interesse erregt, und in neuerer Zeit ist er von Hypothesen so stark überwuchert worden, daß man eher darauf hinweisen muß, wie wenig wir eigentlich wissen. Das Menschenopfer erwähnen direkt der pseudoplatonische Minos, Theophrast und Pausanias[5]); Platon erwähnt den Glauben, daß, wer das mit dem übrigen Opferfleisch gemischte Menschenfleisch koste, in einen Wolf verwandelt werde, und dies spiegelt sich in der Sage von der Ver-

---

1) Nonnos, Dion. 5, 270 ff.

καὶ Διὸς Ἰκμαίοιο θυώδεα βωμὸν ἀνάψας
αἵματι ταυρείῳ γλυκερὴν ἐπεχεύατο λοιβὴν
ποικίλα φοιταλέης ἐπιβώμια δῶρα μελίσσης
πλήσας ἁβρὰ κύπελλα μελικρήτου κυκεῶνος.

2) Studniczka, Kyrene 133 f.

3) Nach dem Vorgange K. O. Müllers, Dorier 1, 281; Paus. 8, 38, 2.

4) Vollständige Sammlung der Belegstellen bei Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens 1 ff.; ich führe nur die bedeutungsvolleren Nachrichten an.

5) Platon, Minos p. 315 C; Theophrast bei Porphyr., de abst. 2, 27; Paus. 8, 38, 7.

wandlung Lykaons wider.[1]) Pausanias 8, 2, 6 fügt hinzu, daß, wenn der in einen Wolf Verwandelte sich zehn Jahre des Menschenfleisches enthielt, er die menschliche Gestalt wiedererlangte, was nach 6, 8, 2 mit dem Parrhasier Damarchos geschehen sein sollte. Plinius 8, 34 erzählt dieselbe Geschichte (aus Agriopas), obgleich der Name bei ihm Demaenetus lautet; offenbar ist irgendwie eine Korruptel untergelaufen. Aus einem anderen Schriftsteller, Euanthes, berichtet Plinius eine zweite arkadische Werwolfsgeschichte: aus dem Geschlechte des Anthos wurde einer ausgelost, der, nachdem er seine Kleider an einer Eiche aufgehängt hatte, zum Wolf wurde und unter den Wölfen neun Jahre lebte.[2]) Diese Erzählung darf nicht mit der lykäischen zusammengeworfen werden, wie es z. B. von Mannhardt geschehen ist.

Das ist der Tatbestand, der für die Bedeutung des Opfers keinen Fingerzeig gibt; man ist daher von der Verwandlungssage und dem Beinamen des Zeus Lykaios ausgegangen. So K. O. Müller, Dorier 1, 305f., der Zeus Lykaios als Lichtgott und den Wolf als das ihm heilige Tier betrachtet, H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme 2, 78ff., der Zeus in zwei Gestalten auftreten läßt: als den segenbringenden, „olympischen“ der fruchtbaren Jahreszeit, der von dem anderen, „chthonischen“ und zerstörenden, dessen Symbol der gefräßige Wolf ist, vernichtet wird; also ein mythischer und heortologischer Ausdruck dafür, daß die Frühlingsvegetation der Sommerhitze erliegt. Mannhardt, AFWK S. 336f. sieht in der Flucht des Wolfes den Umlauf der Getreidewölfe und erklärt die Lykaien für eine Sonnenwendfeier; Robertson Smith, s. v. Sacrifice in der Encyclop. Brit., deutet das Opfer totemistisch und betrachtet Zeus Lykaios als Gott eines Wolfklans. Für alle diese Auslegungen bietet die Überlieferung nur schwache Anhaltspunkte. Es muß doch betont werden, daß der Gott von dem Gipfel des Lykaion den Regen sendet; sein Priester ist es, der in Zeiten der Dürre die magischen Riten an der Quelle Hagno verrichtet. Ob die Übereinstimmung zufällig ist, daß in Elis aus Anlaß einer großen Dürre ein Menschenopfer dargebracht worden ist[3]), wage ich nicht zu entscheiden. In diesen Zusammenhang scheint der Wolfsgott nicht hineinzupassen; vielleicht liegt hier eine Kultmischung vor:

1) Platon, rep. p. 565D *ταὐτὸν ἄρξηται δρᾶν ὁ προστάτης τῷ ἐν τῷ μύθῳ, ὃς περὶ τὸ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται; — τίς, ἔφη. — ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγχνου ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἑνὸς ἐγκατατετμημένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι.* Vgl. Polyb. 8, 13, 7 u. a.

2) Beide Erzählungen auch bei Augustin, Civ. Dei 18, 17 aus Varro.

3) Lykophron, Alex. 159f. und Tzetzes z. St.

einerseits der Zeus Lykaios mit dem Menschenopfer, anderseits der Höhen- und Regengott.

Es liegt doch die Möglichkeit vor, die Werwolfsgeschichte an den Wettergott, dem Menschenopfer gebracht werden, anzuschließen, eine Stütze bietet die treffliche und gelehrte Behandlung der Lykanthropie durch Roscher.[1]) Er weist nach, daß der Glauben an die tatsächliche Verwandlung in einen Hund oder Wolf eine Art Irrsinn ist, der in den verschiedensten Ländern eine große Rolle spielt. Da nun Hund und Wolf als böse Totengeister aufgefaßt werden, liegt es nahe, anzunehmen, daß man bei beginnendem Abscheu gegen das Menschenopfer zu dem Glauben gelangt sei, daß, wer Menschenfleisch koste, als böser Geist in Wolfsgestalt umherirren müsse. Das berührt sich, aber nur äußerlich, mit der Meinung H. D. Müllers, der nach nordischer Analogie den Wolf als Bezeichnung des Flüchtlings faßt. Dies ist nur eine Vermutung neben den älteren; etwas Sicheres läßt sich mit dem zu Gebote stehenden Material nicht ermitteln.

Fest des Zeus Laphystios.

Ebensosehr von antiken Sagen und modernen Hypothesen umwoben ist ein anderer Zeuskult, in dem Menschenopfer vorkamen, der des Zeus Laphystios zu Alos in Thessalien und auf dem Berg Laphystion bei Koroneia.[2]) Für den Kultgebrauch ist unser Hauptzeuge Herodot.[3]) Er berichtet, daß, wenn das älteste Mitglied von dem Geschlecht der Athamantiden in das Prytaneion der Stadt eintrat, es dieses nicht wieder verließ, bis es mit Binden bedeckt in feierlicher Prozession zum Opfertod hinausgeleitet wurde. Ob das Opfer, sobald der Athamantide ertappt wurde, stattfand, oder ob er aufbewahrt wurde, bis das Fest des Gottes wiederkehrte, und an diesem geopfert wurde, wie Stein z. St. will, muß dahingestellt bleiben. Der pseudoplatonische Minos S. 315 C spricht von dem Opfer als einem noch bestehenden.

In zweiter Linie kommen als Zeugnisse in Betracht die Sagen von den Athamantiden, die in vielen Versionen vor-

---

1) Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abh. der philolog.-hist. Cl. der sächs. Ges. der Wiss. 17 (96) III.

2) Paus. 9,34, 5; die Opferung des Phrixos wurde hier lokalisiert.

3) Herodot 7, 197 ὃς ἂν ᾖ τοῦ γένεος τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ ληίτου αὐτοὶ φυλακὰς ἔχουσι — — —, ἢν δὲ ἐσέλθῃ, οὐκ ἔστι ὅκως ἔξεισι πρὶν ἢ θύσεσθαι μέλλῃ — — — — ὡς θύεταί τε ἐξήγοντο στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς καὶ ὡς σὺν πομπῇ ἐξαχθείς.

liegen.[1]) Der feste Punkt ist der Opfertod eines Athamantiden; der Kern der Sage, an den sich andersartige Bestandteile angesetzt haben, ist das Aition, das ein auf dem Geschlechte des Athamas lastendes Menschenopfer erklären soll. Die gewöhnliche Version erzählt, daß Phrixos, der Sohn des Athamas und der Nephele, geopfert werden sollte, aber Herodot a. a. O. läßt Athamas selbst zum Opfer werden, der dann von seinem aus Aia zurückkehrenden Enkel Kytissoros gerettet wird. Da aber die Rückkehr des Kytissoros aus Aia die Flucht des Phrixos voraussetzt, liegt hinter dem herodoteischen Bericht die Form, die Sophokles in seinem Athamas der Sage gab. Er läßt Athamas geopfert werden, weil Phrixos dem Opfertod entflohen war, setzt aber Herakles an die Stelle des Enkels.[2]) Ein anderer fester Punkt der Sage ist der Anlaß des Opfers: Dürre, Mißwachs, Hungersnot. Herodot sagt, daß die Achäer sich einer Sühnung (*καθαρμός*) unterzogen; das läuft aber auf dasselbe hinaus, denn eine außerordentliche, besonders mit Menschenopfer verbundene Sühnung wurde gerade in der größten Landesnot vorgenommen. Die einfachste und älteste Version hat Pherekydes[3]): daß Phrixos bei einem Mißwachs sich freiwillig zum Opfertod angeboten hatte; so auch Hygin., fab. 2, der zuerst den Athamas sich weigern läßt, aber diese Version mit der gewöhnlichen gedankenlos zusammenwirft.

Dieses einfache Motiv ist dann verschieden ausgestattet worden. Die landläufige Sage ist die von der bösen Stiefmutter, die den Mißwachs und die Opferung dadurch herbeiführte, daß sie die Frauen das Saatkorn zu rösten veranlaßte. Hygin., astr. 2, 20 läßt Phrixos gegenüber der Frau seines Oheims den keuschen Joseph spielen. Eine einfachere Version ist, daß die verstoßene Nephele aus Rache die Dürre sendet.[4]) Es erhellt, daß alle diese Varianten nicht zu dem alten Bestand der Sage gehören.

Wenn Phrixos das Opfer ist, wird er immer nebst seiner Schwester Helle durch den Widder mit dem goldenen Vlies gerettet. Man sieht in ihm einen Ersatz für das Menschenopfer[5]); jene Sage

---

1) Vgl. K. O. Müller, Orchomenos 161 ff.; Frazer G. B.² 2, 34 ff.; Seeliger in R. L. s. v. u. a.

2) In der Tragödie Athamas, s. Schol. zu Aristoph. Nub. 257.

3) In Schol. zu Pind. P. 4, 288.

4) Schol. Aristoph. Nub. 257 aus Sophokles' Athamas.

5) Z. B. K. O. Müller, Orchomenos 171 u. a. Das Schol. zu Apollon. Argon. 2, 653 *τὸν Φρίξον ὑπεδέδεκται ὁ Διψακὸς εἰς Κόλχους πορευόμενον· φασὶ δὲ ἐκεῖ σφαγιασθῆναι τῷ Λαφυστίῳ Διί, καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἕνα τῶν Φρίξου*

ist aber entstanden, bevor das Menschenopfer abgeschafft wurde. Einen wichtigen Fingerzeig scheint Seeliger R. L. 1, 674 zu geben, indem er den Zug zu Zeus Akraios auf den Pelion vergleicht, bei dem die Teilnehmer mit Widderfellen bekleidet waren. Hierdurch läßt sich erklären, daß das Vlies eine so große Rolle spielt; doch kann der Mythos nur durch Ausstattung mit anderen Sagenelementen seine jetzige Gestalt erhalten haben.

Das Verständnis des Opfergebrauchs hat am energischsten Frazer a. a. O. angestrebt. Er reiht ihn teils an die semitische Sitte an, alles Erstgeborene dem Gott zu opfern[1]), teils an die von ihm so stark hervorgehobenen Gebräuche, den Priesterkönig nach dem Verlauf einer gewissen Zeit zu töten; er erinnert daran, daß der Priesterkönig oft für Wetter und Mißwachs verantwortlich gemacht wird. Es scheint fast, daß gerade dieses letzte der springende Punkt ist; denn das Aition bezeichnet in allen Varianten einstimmig Dürre und Mißwachs als Anlaß des Opfers. Wenn dem so ist, kann das Menschenopfer mit Herodot als Sühnritus wie das Töten des Pharmakos angesehen werden, es kann aber auch in Verbindung mit dem Wettergott Zeus gebracht werden, und das ist wahrscheinlicher. Wo Zeus Laphystios in Alos wohnte, ist unbekannt, bei Koroneia wohnte er auf dem Berge Laphystion. So wird auch der redende Name Nephele verständlich. Wenn das *Διὸς κῴδιον* verwendet wurde, kann das nicht nur als Sühnritus, sondern auch als Wetterzauber aufgefaßt werden (s. o. S. 6). Aber hier wie in dem lykäischen Kult hindert uns die Unzulänglichkeit des Materials, gesicherte Resultate zu erlangen.

Homoloien.

Ein Kult, der einmal große Bedeutung gehabt haben muß, ist der des Zeus Homoloios; sehr wenig aber ist übrig. Der Monatsname Homoloios in Thessalien, Böotien[2]) und Ätolien zeigt, daß er

ἀπογόνων εἰσιέναι εἰς τὸ πρυτανεῖον ἐπελθόντα τινὰ ἑκουσίως τῷ εἰρημένῳ Διί hat man auf den Ersatz des Menschenopfers durch ein von einem Athamantiden verrichtetes Opfer bezogen; es liegt aber die gewöhnliche Erzählung vor, nur war die Vulgata bes. durch die Einschwärzung von *τὸν κριόν* arg entstellt. Die Erklärung Frazers, G. B.² 2, 37 A. 3, daß dieses Opfer von einem jüngeren Sohne, nicht von dem ältesten, dem Opfertod anheimgefallenen, verrichtet wurde, ist also auch hinfällig.

1) Einigung ist hier noch lange nicht erreicht, doch ist Frazers Polemik gegen Robertson Smith, Rel. der Semiten 276 ff. u. a. überzeugend.

2) Vgl. auch Steph. Byz. s. v. *Ὁμόλη* — — *Ζεὺς Ὁμολώιος τιμᾶται ἐν Βοιωτίᾳ.*

in diesen Landschaften heimisch war. Sein Fest hatte Aristodemos der Thebaner behandelt[1]); es wird auch in einigen Siegerlisten erwähnt.[2]) Da Aristodemos sich ganz besonders mit thebanischen Altertümern beschäftigte, darf man annehmen, daß die Homoloien in Theben gefeiert wurden, wo der Kult bestand und ein Tor das Homoloische hieß. Der Beiname ist am besten mit demselben Autor von dem Berge Homole oder Homolion herzuleiten, der zu Ossa gehört.[3]) Der Kult hat einmal weit um sich gegriffen — Perrhaebien ist der nördlichste, Theben der südlichste Punkt — wurde aber später durch den thessalischen Berggott vom Olympos völlig in den Schatten gestellt.[4])

Opfer an Zeus Chthonios und Ge Chthonia und an Zeus Buleus.

Dem Wettergott scheint der Übergang zum Gott des Ackerbaues sehr leicht zu fallen, er ist aber viel seltener eingetreten, als man glauben möchte. Zeus heißt als Gott des Ackerbaues Chthonios schon in den berühmten Hesiodversen op. 465 f.:

εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ, Δημήτερι θ' ἁγνῇ
ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν.

Als solcher erhält er zusammen mit Ge Chthonia, die neben ihm wie eine Abstraktion aussieht, Opfer am 12. Lenaion auf Mykonos.[5]) Daß die unterirdischen Mächte hier nicht als Totengötter oder Seelenbeherrscher empfunden sind, erhellt daraus, daß das Opfer verspeist wird.[6])

Über das zwei Tage vorher stattfindende Opfer an Zeus Buleus, Demeter und Kore s. unter Demeter.

---

1) Ursprünglich aus Alexandrien. Man nimmt an, daß seine Bearbeitung thebanischer Altertümer ihm das thebanische Bürgerrecht verschaffte, und daß er sich in Theben aufgehalten hat, Susemihl, Gesch. der alex. Litt. 2, 158. Vgl. Schol. Theokr. 7, 103 *Ὁμόλας δὲ Θετταλίας ὄρος ὡς Ἔφορος καὶ Ἀριστόδημος ὁ Θηβαῖος ἐν οἷς ἱστορεῖ περὶ τῆς ἑορτῆς τῶν Ὁμολωίων, καὶ Πίνδαρος ἐν τοῖς Ὑπορχήμασιν.* 2) S. Index zu IG VII.

3) Strabon 9 p. 443; Paus. 9, 8, 6; Steph. Byz. s. v., Foucart B. C. H. 3 (79) 131 f.

4) Daß auch Demeter an den Homoloien teilhabe (zuletzt P.-R. 783 A. 4), ist eine willkürliche Annahme; vgl. Welcker, G. G. I, 391.

5) S. I. G.[2] 615, v. Prott, F. S. Nr. 4 Z. 24 f. *[δ]υωδεκάτει Διονύσωι Ληνεῖ ἐτήσιον. — ὑπὲ[ρ] κα(ρ)πῶν Διὶ Χθονίωι, Γῆι Χθονίηι δερτὰ μέλανα ἐτήσι[α]. ξένωι οὐ θέμις, δαινύσθων αὐτοῦ.*

6) Über die Bedeutung von *δερτὰ*, hostia pelle spolianda, s. Stengel, Herm. 39 (04) 611 ff.

Buphonien.

Die Legenden von der Entstehung der Buphonien hat H. v. Prott einer Analyse unterzogen.[1]) Die Folgerung, die er für den Kult zieht, daß das Stieropfer Ersatz für ein Menschenopfer sei, bekämpft Stengel erfolgreich. Dagegen billigt er mit Recht die Annahme v. Protts, daß die von der gewöhnlichen abweichende, nach dem Opferer sog. Sopatroslegende sich ursprünglich nicht auf den attischen, sondern auf irgend einen ionischen Kult bezieht.[2]) Die Abweichungen von den anderwärts bekannten athenischen Gebräuchen, besonders in der Sühne des Mordes, den alle von sich schieben und zuletzt dem Opfermesser zuschreiben, das ins Meer gesenkt wird, sind so groß, daß ein anderer Kult gemeint sein muß. Es muß aber eine leichtverständliche Kontamination stattgefunden haben, wodurch Athen in die ionische Legende hineingebracht worden ist; sie verrät sich besonders durch die doppelte Benennung des Opferers, Diomos oder Sopatros. Über andere Versuche, die Diskrepanzen zu erklären, vergleiche man den Aufsatz v. Protts. Nun kennen wir auf Delos und Tenos einen Monat Buphonion, der doch nicht dem Skirophorion, in dem die Dipolien gefeiert wurden, sondern dem Boëdromion gleich ist. Man muß eine zeitliche Verschiebung des Festes annehmen, was ein paarmal gerade im ionischen Gebiet nachweisbar ist. Den Versuch, den Bukatios anzuknüpfen, hat Stengel richtig zurückgewiesen.

Die ionische Legende von der Tat und der Flucht des Sopatros ist die am weitesten ausgesponnene und betont das Motiv des Schuldbewußtseins am stärksten. Für den Kult lehrt sie nichts wesentlich Neues; daß der getötete Ochse von Sopatros einfach eingescharrt wird, woraus v. Prott z. T. weitgehende Folgerungen zieht, gründet sich wahrlich nicht auf den Kult, sondern ist nur das gewöhnliche Mittel des Übeltäters, die Tat zu verbergen. C. 30 schildert die Gebräuche genau. Ochsen werden um den Altar, auf dem Opferkuchen liegen, von den *κεντριάδαι* herumgetrieben. Das Tier, das von dem Opfer kostet, wird durch einen von Sopatros abstammenden *βουτύπος* totgeschlagen. Die *δαιτροί* schlachten es ab. An dem folgenden Opfermahl nehmen alle teil. Darauf wird die Haut des Tieres mit Heu ausgestopft, die Puppe an

1) Rh. M. 52 (97) 187 ff.

2) A. a. O. 399 ff. Er hat seine Zustimmung zurückgezogen in dem (an einen falschen Ort geratenen) Artikel Dipolieia in P.-W. Der Grund, daß von Dipolien in anderen Staaten nichts berichtet wird, ist nicht zwingend. Die Geschichte steht bei Porphyr. de abst. 2, 29 f.

einen Pflug angejocht und Gericht über den Totschlag gehalten, in dem die Wasserträgerinnen die Schuld auf die Schleifer schieben, diese auf den, der das Beil gereicht hat, dieser auf den Schlächter und dieser auf das Opfermesser, das verurteilt und in das Meer gesenkt wird. Der eigentliche Täter, der βουτύπος, fehlt in der Reihe; daraus wie aus der Flucht des Sopatros kann man entnehmen, daß er nach der Tat entfloh.[1])

Der attische Kultgebrauch stimmt in allem Wesentlichen überein; daß hier nur ein Stier um den Altar herumgeführt wird, ist wohl nur spätere Verkümmerung; ursprünglich wird auch hier einer aus einer größeren Zahl durch das Fressen von den Opfergaben (hier Getreidekörner) sich als das Opfer bezeichnet haben.

Durch die Zurückführung der Sopatroslegende auf einen ionischen Kult sind wir von widerspruchsvollen Zügen in dem Kultgebrauch befreit, rücken aber der lebhaft umstrittenen Bedeutung des Kultes nicht näher. Sowohl v. Prott wie Stengel erkennen die Wahrheit des Aition insofern an, als sie annehmen, daß die Buphonien aus irgend einem anderen Ritus entstanden oder ihm hinzugefügt sind (Menschenopfer v. Prott, unblutiges Opfer Stengel). Das muß aber irrig sein, schon weil die Modernen wie die Alten in den Buphonien etwas sehr Altertümliches erkennen; von den Kultgebräuchen, die vor der Einführung der Stiertötung liegen, kann sich also keine Kunde erhalten haben. Das Aition weicht etwas von dem herkömmlichen Schema ab, indem es nicht das Aufkommen des Opfers schildert, sondern es durch Veränderung eines älteren Gebrauchs erklärt.[2]) Das ist aber verständlich, ohne daß man zu der wenig glaubwürdigen Anerkennung solcher 'Protobuphonien' zu greifen brauchte. Der Ausgangspunkt eines Aition ist immer der auffälligste Kultgebrauch. Dies ist hier die Flucht des Opferpriesters und die Verurteilung des Beiles oder des Messers nebst der Art, wie das Opfertier ausgewählt wird. Dadurch wurde es natürlich, als Aition einen ersten Totschlag des Stieres aus Rache wegen des angefressenen Opfers anzugeben und wegen der folgenden Zeremonien die Tötung als Mord aufzufassen. Daß die auf dem Tisch, in Athen auf dem Altar, liegende Gerste oder die Kuchen als Opfer angesehen wurden, ist selbstverständlich. Eine spätere Zeit, d. h. wohl Theophrast, aus dem Porphyr geschöpft hat, legte das in ihrem Sinne aus, indem sie hieraus ein Argument gegen das Tieropfer holte; sie

1) So Stengel a. a. O. 704 f. gegen v. Prott S. 200.

2) Es gibt auch andere Beispiele von diesem Typus, so die Pelorien, die Daphnephorien in Theben u. a.

bekämpfte es eben, indem sie ihr Alter verneinte; unter Kekrops noch nicht vorhanden, sollte es gerade bei den Dipolien unter Erechtheus eingeführt worden sein.[1]) In dem goldenen Zeitalter waren die Menschen Vegetarianer. Das beliebige Opfer, das der Stier störte, wurde also zu den älteren, unblutigen Dipolien, eine sehr leichte Umänderung.

Die Kultgebräuche sind also mit Recht als ursprünglich betrachtet worden von denjenigen, die eine Erklärung versucht haben. Die Buphonien sind einer der umstrittensten Punkte in dem Streit des Totemismus gegen die Wachstumsgeister[2]), und eine Entscheidung ist sehr schwierig. Farnells Erörterungen, C. G. S. I, 88 ff., zeigen, wie aussichtslos die Diskussion ist, wenn nicht verwandte Gebräuche herangezogen werden; s. u. S. 26.

Nachdrücklicher, als zu geschehen pflegt, möchte ich hier noch auf einen Punkt hinweisen, der diesem und den folgenden zwei Zeusopfern gemeinsam ist: daß das Tier sich selbst als das Opfer bezeichnen soll. Es galt als glückverheißend, wenn das Opfertier willig zum Altar ging und den Kopf, gleichsam um den Schlag entgegenzunehmen, senkte; noch mehr mußte es dem Gott genehm sein, wenn es sich selbst anbot. Analoges kommt auch sonst vor. Jedenfalls ist es nicht rätlich, mit Mannhardt a. a. O. daraus, daß der Stier von den Getreidekörnern kostet, Schlüsse auf seine Natur als Wachstumsdämon zu ziehen.

Opfer an Zeus Askraios.

Dieses halikarnassische Opfer ist das eine von den beiden oben erwähnten. Eine Ziege geht aus der Herde hervor nach dem Altar zu, wird ergriffen und geopfert. Die Wahl geht hier auf die einfachste Art vor sich.[3]) Dieser Zeus Akraios ist als Vegetationsgott bezeugt,

---

1) Die Menschen sind unter Kronos Vegetarianer, Varro, de re rust. 3, 15, in dem goldenen Zeitalter, Ovid, Met. I, 103 ff.; vgl. R. L. 2, 1459.

2) Die Meinung, daß der Ochse Repräsentant der Wachstumsgeister sei, ist von Mannhardt vorgetragen M. F. 58 ff., und unter Anführung neuer Analogien aufrechterhalten von Frazer, G. B.[2] 2, 294 ff. Als Tötung des Totemtieres und rituelles Mahl wird der Brauch erklärt von Robertson Smith, Rel. der Semiten, 233 f. und Encyc. Brit. s. v. Sacrifice.

3) Apollonios der Paradoxograph c. 13 p. 107 Westerm. *ἐν Ἁλικαρνασσῷ θυσίας τινὸς τῷ Διὶ τῷ Ἀσκραίῳ συντελουμένης ἀγέλην αἰγῶν ἄγεσθαι πρὸ τοῦ ἱεροῦ καὶ ἵστασθαι· τῶν δὲ κατευχῶν συντελεσθεισῶν προβαίνειν μίαν αἶγα ὑπὸ μηδενὸς ἀγομένην καὶ προσέρχεσθαι τῷ βωμῷ, τὸν δὲ ἱερέα λαβόμενον αὐτῆς καλλιερεῖν.*

vielleicht lydischen Ursprungs.[1]) Derselbe Gott wurde in dem benachbarten Pedasa verehrt. Das Epitheton ist nicht direkt überliefert; die Einzelheiten schließen aber jeden Zweifel aus.[2]) Die Ziege tritt hier nicht von selbst zum Altar hin; daß sie das vom Gott erlesene Opfertier ist, zeigt sie hier dadurch, daß sie den siebzig Stadien weiten Weg nach dem Heiligtum ruhig und von der umgebenden Menge ungestört zurücklegt. In dem Heiligtum gab es zwei dem Zeus heilige Raben; auf Münzen von Halikarnaß sehen wir einen bärtigen Gott mit Strahlenkrone zwischen zwei Bäumen, auf denen je ein Vogel sitzt; die Darstellung ist mit Recht auf Zeus Askraios bezogen worden[3]) und gibt genau dasselbe, was Pseudo-Aristoteles aus Pedasa erzählt. Die nach dem Aussehen nicht zu bestimmenden Vögel auf der Münze sind also Raben. Da der Rabe ein Sturm- und Regenvogel ist[4]), geht hieraus hervor, daß Zeus Askraios auch ein Wettergott ist.

Fest des Zeus Polieus auf Kos.

Ein koisches Fastenfragment[5]) enthält ausführliche Ritualvorschriften für ein Fest des Zeus Polieus, das in den Monat Batromios fiel.[6]) Den Vergleich des koischen Opfers mit dem athenischen an denselben Gott, d. h. den Dipolien, haben schon die Herausgeber durchgeführt; Vorsicht ist aber geboten, da das koische Ritual den Geist einer späteren Zeit zeigt. Wo die Inschrift einsetzt,

1) Plut., animine an corp. aff. pei. p. 501 F *Ἀσκραίῳ Διὶ Λυδίων καρπῶν ἀπαρχὰς φέροντες* in einem Zusammenhang, der auf einen lärmenden und orgiastischen Kult deutet. Hes. *ἄσκρα· δρῦς ἄκαρπος* läßt vielleicht eine intime Verbindung mit einem Baumkultus ahnen. Auf Münzen der Kaiserzeit aus Halikarnaß erscheint der Gott zwischen zwei Eichen; auf jeder sitzt ein Vogel, s. u.

2) [Aristot.] mirab. 137 *ἐν τῇ Πηδασίᾳ τῆς Καρίας θυσία τῷ Διὶ συντελεῖται, ἐν ᾗ πέμπουσιν αἶγά τινα, περὶ ἣν θαυμαστόν τί φασι γίγνεσθαι. βαδίζουσα γὰρ ἐκ Πηδάσων σταδίους ἑβδομήκοντα δι' ὄχλου πολλοῦ τοῦ θεωροῦντος οὔτε διαταράττεται κατὰ τὴν πορείαν οὔτ' ἐκτρέπεται τῆς ὁδοῦ, δεδεμένη δὲ σχοινίῳ προπορεύεται τοῦ τὴν ἱερωσύνην ἔχοντος. θαυμαστὸν δ' ἐστὶ καὶ τὸ δύο κόρακας εἶναι διὰ τέλους περὶ τὸ τοῦ Διὸς ἱερόν, ἄλλον δὲ μηδένα προσιέναι πρὸς τὸν τόπον καὶ τὸν ἕτερον αὐτῶν ἔχειν τὸ πρόσθεν τοῦ τραχήλου λευκόν.*

3) Cat. of Greek Coins in Brit. Mus., Caria usw. S. 111 Nr. 88. Vgl. Class. Rev. 17 (03) 416. Auch abgeb. bei Head-Sworonos, *'Ιστ. νομισμ.* Tf. *ΛΔ*, 7. — Aus der Kaiserzeit.

4) Gruppe, G. M. 820; Otto, Philol. 64 (05) 183 f. u. 191.

5) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 37; v. Prott S. 7 Nr. 5; SIG^2 616; die Inschrift ist zu lang, um *in extenso* angeführt zu werden.

6) Nach dem S. 22 A. 1 angeführten Fastenfragment Z. 12.

handelt es sich um die Prozession, aber die ersten Zeilen sind sehr verstümmelt. Darauf folgen Bestimmungen von dem Auserwählen des Opfertieres für Zeus Polieus. Jede *ἐνάτα*, d. h. jedes Neuntel der drei dorischen Tribus, stellt einen Stier, im ganzen also sind es 27. Zuerst werden drei Tiere von den Pamphyloi auf den Markt getrieben, dann drei von den Hylleis und zuletzt drei von den Dymanen. Wenn von diesen keines erwählt wird, werden drei neue für jede Tribus, und wenn es auch jetzt nicht gelingt, die letzten hineingeführt. Wenn der dritte Versuch auch kein Resultat ergeben sollte, werden neue Tiere ausersehen für jedes Drittel (*χιλιαστύς*) der Tribus; diese werden unter die früheren gemischt, und jetzt wird die Wahl gleich getroffen.[1]) Auf dem Markte saßen der Priester des Zeus Polieus in seiner Amtstracht[2]) und die Hieropoien an jeder Seite eines Tisches. Wie die Wahl getroffen wird, ist nicht gesagt. v. Prott in seinem Kommentar (F. S. S. 21) meint, daß der Priester sie getroffen habe; das ist aber kaum glaublich, denn wozu sollte denn das wiederholte Hin- und Hertreiben der Tiere und das Vorsehen von Ersatztieren dienen? Der Priester mochte dazu angehalten werden, aus den zuerst vorgeführten 27 Stieren einen herauszuheben. Der ganze weitläufige Apparat ist nur verständlich, wenn ein Tier sich auf irgend eine Weise selbst als Opfer bezeichnen sollte, denn dann hatte man zu befürchten, daß das erwünschte Zeichen nicht sogleich erfolgte, und für diesen Fall Maßregeln zu treffen.

Die Festbehörden sitzen an einem heiligen Tisch; bei den in der Sopatroslegende geschilderten Buphonien werden die Opferkuchen, von denen der Stier frißt, auf einem ehernen Tisch niedergelegt; der Tisch auf Kos diente wahrscheinlich demselben Zwecke, wie Hicks schon geschlossen hat. Wenn dies ein richtiger Schluß ist, liegt die Ähnlichkeit mit den Buphonien besonders in der Art, wie das Tier erwählt wurde. Eine Bestätigung liefert das Folgende. Nachdem der dem Zeus Polieus zu opfernde Stier auserwählt war, wurden die Tiere wieder auf dieselbe Weise vorbeigetrieben, um ein zweites Opfer, das der Hestia zukam, auszuheben. Die Vorschriften für das

---

1) So nach der trefflichen Ergänzung von Bechtel Z. 18 f. *εὐθὺ[ς κρίν]οντι*. Freilich möchte man gern wissen, welche *ultima ratio* man ergriffen hat, wenn die Tiere eigensinnig waren.

2) Z. 9 f. *ὁ δὲ ἱερεὺς κα[θ]ήσθω [πὰρ] τ[ὰν] τράπεζαν ἔχων τὰ[ν στο]λ[ὰ]ν τὰν ἱεράν, τοὶ δὲ ἱερ[οποιοὶ ἑκατ]έρω τὰς τραπέζας*. Die Ergänzung *στο]λ[ὰ]ν* von Wilamowitz, Rh. M. 52 (97) 188 A. 3, ist wahrscheinlicher als die von Hicks *φιά]λ[α]ν*.

Opfer an sie sind daher gleich nach den jetzt erwähnten eingeschoben Z. 19—23. Das entscheidende Wort ist leider nicht ganz leserlich: *θύεται δέ, αἰ μέγ κα ΥΠΟ . . . ΕΙ*; gewöhnlich ergänzt man *ὑποκύψει*, und Hicks meint, das auf dem Abklatsch gelesen zu haben; es dürfte richtig sein, eine andere Ergänzung wird sich schwerlich finden lassen. Da der ganze Ritus hier wiederholt wird, kann durch *ὑποκύψει* nur kurz das Zeichen angegeben sein, wodurch das zu opfernde Tier erkannt wurde[1]); es bestand also darin, daß das Tier den Kopf senkte. *ὑποκύπτειν* wird z. B. von einem trinkenden Rind gesagt. Es war also nicht notwendig, daß das Tier wirklich von den auf dem Tisch liegenden Opfergaben kostete, es genügte schon, daß es sie anschnüffelte; also eine der gewöhnlichen Erleichterungen des Ritus.

Z. 23 wird zu den Riten des Zeusopfers zurückgekehrt — das eigentliche Opfer wird nicht an diesem Tag verrichtet. Der Eigentümer des Stieres bietet ihn selbst oder durch Stellvertreter den Koern an, der Preis wird von den Prostaten der Volksversammlung festgesetzt, das Geld fällt der Hestia zu; also war das Stellen des Opfertieres wohl eine Leiturgie. Bei Hestia scheint ein heiliger Schatz aufbewahrt gewesen zu sein, daher heißt sie *ταμία* Z. 29; ihr Kult war mit dem des Zeus Polieus aufs engste verbunden. Ihr wurde gleichzeitig ein Stier ausgehoben, und auch der Stier des Zeus wird von dem Markt zu ihr geführt, wo der Priester des Zeus ihn mit den Opferbinden schmückt und eine Weinspende vor ihm ausgießt. Die Verbindung leitet sich wohl aus einer politischen Idee her: die Göttin des Staatsherdes und der Stadtgott berühren sich auf das engste. Von dort wird der Stier vermutlich nach dem Tempel des Zeus Polieus geführt und in demselben Zug ein Ferkel, sieben Opferkuchen, Honig und Binden. Hier wird jetzt ein Voropfer verrichtet, das völlig den Charakter eines Reinigungs- und Sühnopfers trägt.[2]) Der Stier selbst wird mit Zweigen gereinigt; das Ferkel, das Z. 31 *καυτός* heißt, wird auf dem Altar, mit Honigspenden begossen, verbrannt, die Eingeweide aber neben dem Altar; danach noch eine Honigspende, und erst jetzt verkündet der Herold, daß das Fest des Zeus Polieus gefeiert wird; zuletzt werden den Eingeweiden die unblutigen

1) v. Prott F. S. S. 22 *„si bos electus caput demittit, non Iovi sed Vestae immolatur“* ist unmöglich; das dem Zeus zu opfernde Tier ist ja schon ausgewählt.

2) Daher ist die Ergänzung v. Protts Z. 33 *τὸμ βοῦν κα[θαίρ]ονται θαλλῶι καὶ [κλ]α(δ)ί* (?) die beste; das letzte Wort sehr zweifelhaft.

Opfergaben beigegeben, Weihrauch, die Opferkuchen, Spenden und Binden.[1])

Das Tier wird weggeführt, und jetzt geht man zu einem Festmahl in dem Gemeindehaus, bei dem die Hieropoien den Priester und die Herolde bewirten. Das Mahl findet nachts, d. h. vom Abend an, statt. Der Priester befiehlt hier den Beteiligten, sich diese Nacht des geschlechtlichen Verkehrs zu enthalten, ein Verbot, das von den Herolden dem Flötenspieler mitgeteilt wird. Auch werden die Vollstrecker des Opfers ausersehen. Die Herolde sollen einen aus ihrer Mitte zum σφαγεύς erwählen, der den tödlichen Streich zu führen hat. αἱρέσθω ὁ ἱαρεύς κτλ. Z. 41 steht τοὶ δὲ κάρυκες αἱρείσθω Z. 44 völlig parallel; in dem nach ἱαρεύς bis auf die Reste . . *I* . . *H* verschwundenen Wort ist also ein anderer Kultbeamter zu suchen, den der Priester aus den Hieropoien erwählt. Auch wenn die Buphonien nicht den δαιτρός neben dem βουτύπος böten, würde man kaum einen anderen Kultbeamten namhaft machen können als denjenigen, der nach der Tötung des Opfertieres es zu zerlegen und das Opfermahl zu besorgen hat. δαιτρός stimmt aber zu der erhaltenen Endung η nicht. Die Form δαιτρεύς ist möglich; das stimmt zu dem erhaltenen ι. Hiernach wird ein Opfer an Dionysos Skyllitas zu demselben Tag verzeichnet.

An dem 20. Tag des Monats (Batromios) wird der Stier dem Zeus Polieus geopfert. Die oben beschriebenen vorbereitenden Zeremonien fanden sicher an dem vorhergehenden Tage statt wie bei dem diesem nachgebildeten Opfer an Zeus Machaneus. Sie werden den größten Teil des Tages beansprucht haben, und es ist wahrscheinlich, daß, als der Herold nach dem Voropfer das Fest des Zeus Polieus ankündigte, der Abend anbrach — man geht ja gleich zum Mahl —, und mit ihm kam der neue Tag, der 20., der der eigentliche Opfertag war; so wird es verständlich, daß die Ankündigung an diese sonst befremdliche Stelle gerückt ist. Der Schmaus und die Auswahl der Opferbeamten würde so auch auf den eigentlichen Opfertag fallen, da beides nachts stattfindet.

Von dem eigentlichen Opfer ist weit weniger zu sagen. Auf den Opferherd werden gelegt Gerstenschrot, zwei Brote und die

1) Z. 38 σπονδὰ[ν ἄοινον] καὶ κεκραμμέναν καὶ στέ[μμα]. Die Herausgeber ergänzen ἄκρατον und στέ[αρ; s. die Anm. Dittenbergers z. St. Ungemischter Wein kommt doch nicht nur in Eidesopfern vor, s. die Satzungen der milesischen Sängergilde Z. 26 (S.B. der Berliner Ak. 1904. S. 627).

ἔνδορα.[1]) Zuletzt kam eine Spende von drei Bechern Wein. Das Opfer und die folgenden Vorschriften über die Verteilung des Fleisches kehren in einer anderen sehr verstümmelten Inschrift wieder.[2]) Aus dieser ist ersichtlich, daß der Schreiber der großen Inschrift in den Angaben von den Anteilsberechtigten Verwirrung gestiftet hat, indem zwei Bezeichnungen von solchen fehlen. Schon der Text zeigt Spuren davon, dem läßt sich aber nicht abhelfen. Ebensowenig wissen wir, was für eine Rolle diese gespielt haben: *θυαφόρος*, *αὐλητής*, *χαλκεῖς*, *κεραμεῖς*; besonders reizt das Geschlecht der *Νεστορίδαι* unsere Neugierde; die *ἰατροί* zeigen, daß wir auf Kos sind. Betreffs der Schmiede darf man vielleicht an die Beilschleifer in dem Buphonienritual erinnern; was die Töpfer zu tun haben, ist rätselhaft. An demselben Tage erhält die Genossin des Zeus Polieus, Athene Polias, ein Opfer.

Ich habe oben mit Hicks die Ähnlichkeit mit den Buphonien betont. Die Gründe, die v. Prott F. S. S. 21 dagegen anführt, wiegen nicht schwer; daß dem Zeus Machaneus ein Opfertier auf dieselbe Weise ausersehen wurde, läßt sich jedenfalls nur durch spätere Übertragung erklären, und daß in Athen ursprünglich eine Wahl stattfand, ist oben vermutet worden. Das koische Ritual ist augenscheinlich stark reformiert worden; die Wahl ist die Hauptsache geworden, wogegen die eigentümlichsten Zeremonien bei dem Opfer in Wegfall gekommen zu sein scheinen — vielleicht ist ein Rest erhalten in den Namen einiger Kultbeamten: *σφαγεύς*, *δαιτρεύς*, wenn die Vermutung richtig ist, und *χαλκεῖς*. Das Gefühl von Schuld aber, das sich innerhalb des Buphonienrituals ausbildete, ist lebendig in den vielen Sühnungen, die das Opfer begleiten, und dazu wird auch die für die Nacht gebotene Enthaltsamkeit gehören.[3])

Fest des Zeus Machaneus auf Kos.

An dem elften (Karneios), doch nur jedes zweite Jahr, erwählten die Koer dem Zeus Machaneus einen Opferstier auf dieselbe Weise

---

1) Die *ἔνδορα* sind nach Stengel, Kultusaltert.[2] 102, vielleicht die nicht abgehäuteten Köpfe und Füße; v. Prott, F. S. S. 23 zieht die Hesychglosse *ἔνδρατα· τὰ ἐνδερόμενα σὺν τῇ κεφαλῇ καὶ τοῖς ποσί* heran.

2) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 38; v. Prott, F S. Nr. 8, B.

3) In den koischen Gymnasialfesten Paton and Hicks a. a. O. Nr. 43; v. Prott F. S. Nr. 13; SIG[2] 619, Z. 1f. — — — *ιον [θυσία] Διὶ καὶ [Ἀθά]ναι Πο[λιάδι] Νίκαι* finden wir ein Opfer (?) an Zeus und Athene Polias, hier Nike zubenannt. Es liegt nahe, hier nicht an ein selbständiges Opfer zu denken, sondern zu vermuten, daß die Epheben, wie so oft, an dem großen Staatsfeste teilgenommen haben. In diesem Falle wäre Z. 1 *Βατρομ]ίου* zu ergänzen.

wie dem Zeus Polieus, und ebenso wurde vorher ein Ferkel holokaustisch geopfert und erfolgte eine Ankündigung. Der Stier wurde zugleich mit drei Widdern am folgenden Tage geopfert; jedes zweite Jahr, wenn kein Stier erwählt wurde, nur die Widder. Das Opfer wird von dem Priester der Zwölfgötter verrichtet. Voran geht ein Voropfer von Gerstenschrot und Wein an dem gemeinsamen Altar der Zwölfgötter; es wird von dem Geschlecht der Phyleomachidai gebracht.[1])

Eigentümlich ist, daß das Stieropfer in Beziehung zu den trieterischen *Καρνεῖαι* steht, so daß es nur jedes zweite Jahr, in dem auch diese vorkamen, gefeiert wurde.[2]) Hieraus hat Paton geschlossen, daß das Fest in den Karneenmonat fiel. Die *Καρνεῖαι* waren nur Agone (s. u.); das Fest selbst muß jährlich gewesen sein. Wenn das Fest des Zeus Machaneus mit Beziehung auf sie reguliert ist, kann diese Anordnung erst spät sein, besonders da Spiele, vor allem trieterische, bei den Karneen neu sind. Das jährliche Opfer sind die Widder; das ist also das Alte, das Stieropfer ist eine spätere Zutat, durch die man den Glanz des Festzyklus in dem Karneenmonat erhöhen wollte. Man hat vom Zeus Polieus einfach dessen Zeremonien kopiert, auf die die Koer als etwas Besonderes stolz gewesen zu sein scheinen.

Neben Zeus Machaneus stand eine Athene Machanis wie Athene Polias neben Zeus Polieus; auch ihr Fest war eine durch das Polieusopfer herbeigeführte Neuerung, da es trieterisch war.

---

1) Paton and Hicks a. a. O. Nr. 38; v. Prott F. S. Nr. 6; SIG² 617. Z. 10ff. *ἐνδεκάται· Ζηνὶ Μαχ[αν]ῆϊ βοῦς κρίνεται τὸ ἅτερον ἔτος ἐφ' οὗ κα ἔων[τι] Κ[α]ρνεῖαι, κα[θά]π]ερ τοῦ Βατρομίου τῶι Ζηνὶ τῶι Πολιῆϊ κρίνεται, [καὶ χ]ο[ῖ]ρος προκαυτεύεται, καὶ προκαρύσσεται καθάπερ τῶι Πολιῆϊ. δυωδε[κ]άται· Ζηνὶ Μαχανῆϊ ὄιες τρεῖς τέλεωι καὶ βοῦς ὁ κριθεὶς τὸ ἅτερον ἔτος ἐφ' οὗ κα ἔωντι Καρνεῖαι, τὸ δὲ ἅτερον ἔτος ὄιες [τ]ρεῖς τέλεωι· ταῦτα θύει ἱαρεὺς ὁ τῶν Δώδεκα Θεῶν καὶ ἱερὰ [π]αρέχει· τούτοις προθύεται πὰρ τὸγ κο[ιν]ὸν* (sc. *βωμόν*) *ἃ φέροντι Φυλεομα[χ]ίδαι ἀλφίτων ἡμίεκτον, οἴνου τετάρταν· γέρη δὲ Φυλεομαχίδαις δίδοται τοῦ βοὸς ὀπλά, τα[ρ]σός, τῶν δὲ οίων τὸ ὠμὸν ἐξ οὗ ἁ θεομοιρία τάμνεται κα[ὶ τὸ στῆ]θος· γέρη λαμβάνει ὁ ἱ[α]ρεὺς σκέλη καὶ δέρματα.* Darauf folgt das Opfer an Athene Machanis.

2) Wechsel zwischen Jahren mit vollen und kleineren Opfern kommt auch sonst vor, s. die Satzungen der milesischen Sängergilde (S. B. der Berliner Ak. 1904, S. 628) Z. 30f. *ἔρδεται δὲ τῶι πανθύωι ἔθει — — — — — θύεται παντ' ἔτεα* u. s. 95 A. 1.

Fest des Zeus Sosipolis.

Die Festordnung ist durch eine umfangreiche, im Tempel des Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander gefundene Inschrift erhalten.[1]) Das Fest zerfällt in zwei Teile, einen herbstlichen und einen im folgenden Sommer; der erste ist die *ἀνάδειξις ταύρου*, der zweite das Opfer des Stieres. Der schon vorher auf dem Jahrmarkt im Monat Heraion gekaufte Stier wird am Neumond des Monats Kronion am Anfang der Saatzeit in feierlichem Zug für Zeus Sosipolis vorgeführt. An dem Zug nehmen teil der Priester und die Priesterin der Hauptgöttin der Stadt, Artemis Leukophryene, der eponyme Beamte, der Stephanephoros heißt, nebst anderen Behörden, die bei der Erwähnung des Gebets genannt werden sollen, der Hierokeryx, der Thytes (Opferschlächter) und zwei Chöre von je neun Jünglingen und Mädchen, deren Eltern noch leben. Ein feierliches Gebet wird von dem Hierokeryx hergesagt, unterstützt von dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, den Chören, die ein Lied vorgetragen haben dürften, den Polemarchen, Hipparchen, Oikonomen, dem Rats- und dem Kontrollschreiber und dem Strategen, „für das Wohlergehen der Stadt und des Landes und der Bürger und Frauen und Kinder und aller, die in der Stadt und in dem Lande wohnen, und für Frieden und Reichtum und Fruchtbarkeit der Saaten und anderer Früchte und des Viehes". Der Stier wird darauf den ganzen Winter hindurch bewahrt und gefüttert. Die Fütterung wird verdungen, der Unternehmer darf aber Gaben für das Tier von den Kornhändlern und den anderen Händlern auf dem Markte einsammeln.[2]) Mit einem neuen Ingreß heben die Bestimmungen von dem Opfer an, Z. 31—53. Es findet am 12. Artemision statt. Zug und Opfer werden wieder von dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene geleitet; die Gerusia, Priester, Beamten, gewählte und ausgeloste Epheben, Jünglinge, Knaben, Sieger in den Leukophryenen und anderen Kranzagonen ziehen mit, an der Spitze geht der Stephanephoros mit den Xoana der Zwölfgötter, die möglichst schön gekleidet sind. Bei dem Altar der Zwölfgötter auf dem Markt wird eine hölzerne Hütte aufgeschlagen (*θόλος*)[3]) und drei Betten (*στρωμναί*) bereitet, also ein Göttermahl abgehalten, bei dem auch Musik von Flöten,

1) Kern, Inschrr. von Magnesia Nr. 98, SIG² 553.

2) In der Inschrift sind diese Bestimmungen nachgetragen Z. 60 ff.

3) Mehr s. bei Kern, Archäol. Anz. 1897, 81 f. Sie war sicher für die Zwölfgötter bestimmt, schon weil sie neben ihrem Altar errichtet wurde.

Syrinx und Kithara vorgetragen wird. Dazu werden drei Tiere geopfert, dem Zeus Sosipolis ein Widder, der Artemis Leukophryene eine Ziege, dem Apoll ein Bock, eine leicht verständliche Zutat, da Artemis Leukophryene als die Stadtgöttin ihren Priester und ihre Priesterin schon in die Anadeixis und den Festzug eingeführt hatte; um ihretwillen kam ihr Bruder mit; sein Opfer wird auf ihrem Altar dargebracht. Dann folgen Vorschriften über die Verteilung des Opferfleisches, Z. 53—59.

Es gibt in diesem Feste einige Fäden, die zu dem Feste des Zeus Polieus auf Kos und damit zu den Buphonien hinüberleiten. Das Tier wird zuerst dem Gott geweiht und erst später geopfert, obgleich mehrere Monate inzwischen verstreichen. Von dem Fleische sollen alle an dem Zug Teilnehmende ein Stück erhalten[1], wie alle von dem Buphonienopfer kosten. Damit das Fleisch ausreiche, werden die Ehrenanteile der Behörden von den anderen Opfertieren genommen. Die Zeremonien sind aber so stark abgeändert, daß aus ihnen allein der Zusammenhang nicht erweislich ist; vor allem fehlt in Magnesia das Essen von dem Opferkuchen bzw. Gerste, wodurch das Tier sich als Opfer kundgibt. Der Gott Zeus Sosipolis kann aber viel weniger von Zeus Polieus getrennt werden als von Zeus Soter, mit dem er längst verglichen worden ist. Alle drei Namen bezeichnen ihn als den höchsten Schirmherrn der Stadt. Robert hat den einzigen sonst bekannten Sosipolis, das Kind zu Elis, das sich bei einer Schlacht in eine Schlange verwandelte, mit dem kretischen Zeuskind, das auch in Schlangengestalt erscheint, in Zusammenhang gebracht, und diesen Gedanken hat Kern für den Zeus Sosipolis in Magnesia ausgeführt und ihn sogar aus Kreta herleiten wollen.[2] Das Kultbild in Magnesia stellte aber den Gott nicht als Kind dar.[3] Dagegen sind die Ausführungen Kerns über den Zusammenhang mit Zeus Chthonios evident; als chthonischer Gott hat er den Tempel gegen Westen geöffnet. Dieser Zeus Chthonios hauste in der Erde, war aber ein Ackerbau-, kein Todesgott, wie er am deutlichsten auf Mykonos neben Ge Chthonia auftritt (S. 13); das Opfer an ihn wird verspeist, wie das Opferfleisch bei dem Fest des Sosipolis unter den Teilnehmern verteilt wird. Zeus Sosipolis in Magnesia ist vor allem ein Ackerbaugott, wie das Gebet beweist. Über den Dämon zu Elis sind wir wenig unterrichtet.

1) Z. 54 f. τὸν δὲ βοῦν ὅταν θύσωσιν [δ]ιανεμέτωσαν τοῖς συμπομπεύσασιν.

2) Robert, A.M. 1893 37 ff. Sosipolis in Elis, Paus 6, 20, 4. Kreta, Schol. Arat. 46. Kern, Archäol. Anz. 1894, S. 81.

3) Kern, a. a. O. S. 80.

Schlangengestalt paßt aber für den Reichtum spendenden Ackerbaugott sehr wohl. Der 'mildtätige Zeus' (*Μειλίχιος*), der ebensogut Reichtumspender als Sühngott ist, wird als Schlange abgebildet auf den Reliefs aus Piräus, die Kern heranzieht[1]); noch näher kommt eine unedierte Stele aus Thespiai mit der Inschrift *Διὸς Κτησίου* über einer großen Schlange. Daß jener chthonische Reichtumspender und Ackerbaugott zum Schirmherrn der Stadt wurde, besonders in der Zeit, wo der wichtigste Erwerb Ackerbau war, ist nur selbstverständlich.

Noch ein Anzeichen knüpft an den koischen Ritus an, obgleich indirekt. Das Opfer an Zeus Machaneus war demjenigen an Zeus Polieus nachgebildet; jenes wird aber von dem Priester der Zwölfgötter dargebracht, und an ihrem Altar wird ein Voropfer verrichtet; in Magnesia wurde den Zwölfgöttern bei dem Feste des Zeus Sosipolis ein Göttermahl vorgesetzt. Die Anklänge an das koische Fest und die Buphonien sind also nicht stark, aber die Berechtigung, das magnetische Fest mit ihnen zusammenzubringen, wird durch die Spärlichkeit der Zeusfeste erhöht.

Das religionsgeschichtlich Wichtigste und einzig Dastehende ist die Art, das Opfertier zu behandeln. Es wird am Anfang der Aussaat (*ἀρχομένου σπόρου*) dem Gott unter feierlichem Gebet geweiht; in der Angabe des Zeitpunktes spricht sich noch deutlicher als im Gebet die Eigenschaft des Gottes als Beschützer des Ackerbaues aus. Der Stier wird dann auf öffentliche Kosten unterhalten, und diejenigen, die durch freiwillige Gaben dazu beitragen, tun ein dem Gott gefälliges Werk. Am zwölften Tage des Monats Artemision wird er geopfert. Leider können wir den Monat nicht bestimmt festlegen; hinsichtlich des ganzen Sinnes der Kultgebräuche muß die Forderung aufgestellt werden, daß er mit einem Epochezeitpunkte des Ackerbaues zusammenfällt. Der Monatsname Artemision kommt im allgemeinen einem von den beiden Frühlingsmonaten zu, Elaphebolion oder Munychion[2]); also würde man zunächst auch für Magnesia einen von diesen erwarten. Da aber das Stiftungsfest der Artemis Leukophryene auf den 6. Artemision verlegt wurde, hat Dittenberger geschlossen, daß dieser Tag dem Geburtstag der Göttin nach delischer Sage, d. h. dem 6. Thargelion entsprach und der Artemision in Magnesia

1) Zusammengestellt von Harrison, Prol. 18 ff. Sie hebt die Sühnbedeutung des Zeus Meilichios hervor.

2) Dem Munychion entspricht er auf Delos und (wahrscheinlich) im dorischen Gebiet, dem Elaphebolion in Kyzikos und Tyra; über die letzte Stadt s. meine Studia de Dionysiis atticis (Lund 1900) 27 A. 1.

folglich dem Thargelion gleich ist. Dieser Ansatz gewinnt durch das Opfer an Zeus Sosipolis eine erwünschte Bestätigung, denn es ist eigentlich selbstverständlich, daß der Stier, der bei der Aussaat wegen des Ackersegens geweiht wird, bei der Ernte, die im Thargelion anfängt, geopfert wird. Dadurch fällt ein helles Licht auf die Bedeutung des Opfertieres.

Die Inschrift stammt aus hellenistischer Zeit, mutmaßlich dem Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr.; da sie so spät ist und dazu einer Kolonie angehört, war es nur zu erwarten, daß die Kultgebräuche abgeschliffen sind. Man tut aber dem Gebrauch unrecht, wenn man ihn nur als eine besondere Art von Gelübde auffaßt; dazu brauchte man nicht das feierliche Einweihen des Opfertieres. Der Stier, der während der ganzen Wachstumsperiode aufbewahrt wird, und dessen Fütterung ein frommes Werk ist, muß eine tiefere Beziehung zu der Saat haben, mit deren Niederlegung in die Erde er geweiht wird, und mit deren Einheimsen er geopfert wird. Aus diesem Parallelismus erhellt, daß wir hier, wenn irgendwo in dem griechischen Altertum, ein Beispiel haben von einem Tier, das den Wachstumsgeist der Saat verkörpert. In Griechenland ist der Stier oft ein Repräsentant der Fruchtbarkeit, und in anderen Ländern tritt der Vegetationsdämon oft als Stier auf.[1]) Repräsentanten der Vegetationsdämonen werden oft längere Zeit aufbewahrt. Der Erntemai, auch der antike, die Eiresione, wird von einer Ernte bis zu der anderen aufbewahrt; der zu Pfingsten oder am ersten Mai aufgesteckte Maibaum mitunter bis St. Johannis; die menschlichen Liebesbünde, die in Nachahmung der Maibrautschaft geschlossen werden, wie die Valentins und das Mailehen, dauern gewöhnlich ein Jahr.[2]) Im Grunde viel deutlicher und leichtverständlicher ist der magnetische Gebrauch, wenn wir in dem zu opfernden Stier den Korngeist sehen. Er wird gepflegt gerade während der Zeit, da das Getreide wächst und seiner Hilfe bedürftig ist; seine Wohltäter und Verehrer werden seine Gunst erfahren, sie werden das bekommen, was in dem Gebet erfleht wird, Reichtum, gute Ernten von Getreide und allen Früchten und Gedeihen des Viehstandes, ebenso wie die Stadt sich dasselbe zu sichern sucht. Bei der Ernte wird der Korngeist getötet, was auch eine weitverbreitete, von den genannten Forschern dargelegte Sitte ist; hier hat die Tötung der geläufigen Auffassung gemäß die Form eines Opfers an den

1) Nachweise bei Mannhardt, MF 58 ff., Frazer, GB² 2, 277 ff.

2) Nachweise bei Mannhardt, BK 161 ff., 190 ff., 449 ff.

Ackerbaugott Zeus Sosipolis angenommen. Für Erntefeste sind rituelle Mahle und das Aufschlagen von Lauben bzw. Hütten charakteristisch; vielleicht sind diese Sitten in die Göttermahlzeit der Zwölfgötter verwandelt worden.

Wenn nun das Stieropfer an Zeus Sosipolis mit Recht durch das koische Opfer an Zeus Polieus mit dem Stieropfer der Buphonien in Verbindung gebracht worden ist, kann man sich doch zuletzt gegenüber den widerstreitenden Meinungen über dieses Fest entscheiden; denn wenn der Stier des Zeus Sosipolis ein Korngeist ist, muß der des Zeus Polieus es auch sein.

Stier des Zeus in Milet.

Durch den eben untersuchten magnetischen Gebrauch wird auch die magere Hesychglosse *Διὸς βούς*[1]) verständlich. Der Stier ist *ἀνετός*, von der üblichen Benutzung freigegeben und dem Zeus geweiht. An eins der gewöhnlichen, frei umhergehenden heiligen Tiere ist nicht zu denken, da das Wort zugleich ein Fest bezeichnet, an dem das vorher geweihte Tier geopfert wird. Vielleicht ist der Zeus der dem Polieus und Sosipolis eng verwandte Soter, der aus Milet bekannt ist.[2])

K. Fr. Hermann zieht die aus einer Inschrift bekannte *βοηγία* hierher mit größerem Recht, als andere darin eine Bezeichnung für Taurokathapsien sehen, denn für den Stierkampf ist es ein wenig angemessener Ausdruck.[3]) Aus dem oben behandelten Festkreis läßt sich vermutungsweise eine Erklärung holen. *βοηγία* entspricht sachlich völlig dem *βοῦς ἐλαύνειν* auf Kos. Man kann sich also denken, daß in Milet bei dem Vorfest eine Anzahl Stiere, die von reichen Leuten gestellt waren, vorbeigetrieben wurden; aus ihnen wurde auf irgend eine Weise das künftige Opfertier auserwählt. Der glückliche Sieger in diesem Wettstreit fühlt das als ein Glück und eine Gunst des Gottes und weiht daher dem Apoll eine Schale.

Panamareia, Komyria und Heraia.

Die Herren Deschamps und Cousin haben die Stelle des alten Tempels des karischen Gottes Zeus Panamaros in dem heutigen Dorfe Baiaka wiedergefunden und eine lange Reihe daher stammender

1) Hes. *Διὸς βοῦς· ὁ τῷ Διὶ ἀνετὸς βοῦς· ὁ ἱερός· ἔστι δὲ ἑορτὴ Μιλησίων.* Ein Zusammenhang mit den Buphonien hat Larcher vorgeschwebt, als er unnötig änderte *Διόμου βοῦς*, Mém. de l'Acad des Inscr. 48 (1808) 255.

2) *Διὸς Σωτῆρος* auf einer Säule A M. 5 (80) 335. 3) G A² § 66, 12 aus CIG 2858.

Inschriften in BCH 11 (87), 12 (88) und 15 (91) herausgegeben; noch andere sind neuerdings von Cousin in BCH 28 (04) veröffentlicht, aber viele von den 400 gefundenen sind noch unbekannt. Die meisten sind Ehreninschriften für Priester und Priesterinnen des Zeus Panamaros; daneben finden sich Haarweihinschriften an Zeus.

Drei Festnamen kommen vor: Komyria, Heraia und Panamareia.[1]) Alle drei Feste werden von Priestern und Priesterinnen des Zeus Panamaros geleitet[2]); in dem Präskript nennen sie sich Priester bzw. Priesterinnen *ἐν Κομυρίοις* (-ῳ) oder *ἐν Ἡραίοις* (-ῳ). Die Gattin des Zeus Panamaros heißt Hera *Τελεία*; ihr gelten die Heräen. Weil oft der Ausdruck vorkommt *ἱερεὺς* (bzw. *ἱερατεύσας, -αντες*) *ἐν Ἡραίοις κατὰ πενταετηρίδα*, meint man, daß die Heräen penteterisch gewesen sind. Das ist richtig, insofern jedes vierte Jahr ein glanzvolleres Fest gefeiert wurde; daß daneben ein jährliches bestand, lehrt der Umstand, daß neben jenem Ausdruck der gewöhnlichere einfach ist *ἱερεὺς ἐν Ἡραίοις* ohne das zugefügte *κατὰ πενταετηρίδα*.[3]) Die Heräen waren ein Weiberfest, bei dem der Priester die Weiberschar empfängt.[4]) Es war mit Mysterien verbunden.[5]) Durch die Freigebigkeit des Priesters wurde mitunter Geld unter die Frauen verteilt[6]); sowohl Bürgerinnen wie Fremde und Sklavinnen wurden von ihm zum Schmaus eingeladen[7]); daneben bewirtet das Priesterpaar noch besonders die Männer.[8]) Das Fest fand wohl in dem Tempel

1) Das Zeusfest der Komyrien hat seinen Namen von dem Epitheton des Gottes *Κώμυρος*, das aus Halikarnaß bekannt ist (Lykophron, Alex. 459 und Tzetzes z. St.). Vielleicht tritt derselbe in Bargylia unter der Namensform *Κυμώριος* auf, BCH 13 (89) 39, Nr. 62. Von diesem Beinamen gibt es aber in Panamara keine Spur. *Κομύριον* (sg.) bezeichnet das Fest, BCH 11, 379, Nr. 2, Z. 16 *ἐπιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον*; 383, Nr. 3, Z. 26 *τὰ μυστήρια τοῦ Κ.*; 15, 185, Nr. 130 A, Z. 12. Ebenso *Ἡραῖον* BCH 15, 190, Nr. 135, Z. 6 *ἐποίησαν τὸ Ἡραῖον φιλοτείμως*; 28, 24, Nr. 3 *ἱερεὺς Ἡραίου*.

2) BCH 11, 376 *ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Πανημερίου ἐν Ἡραίοις*; 28, 44 Nr. 28 Z. 7 *ἱερατεύσαντες καὶ τοῦ κτλ.*; 12, 85 Nr. 10 Z. 9 *ἱερατευκότα τοῦ Παναμάρου τετράκις, τὸ δὶς ἐν Ἡραίοις κατὰ πενταετηρίδα*, vgl. 87 Nr. 11.

3) Vgl. auch BCH 28, 27 Nr. 7 *ἱερεὺς ἐξ ἐπαγγελίας ἐν Ἡραίοις πενταετηρίδος οὔσης*, was nur in diesem Sinne gedeutet werden kann.

4) BCH 15, 204 Nr. 145 Z. 3 *δεξ]άμενος δὲ καὶ τὸ πολείτευμα τῶν γυναικῶν ἐν τοῖς Ἡραίοις*.

5) BCH 15, 174 *ἐν τοῖς μυστηρίοις δὲ καὶ ἑορτῇ τῶν Ἡραίων*; Mystagog 28, 241 Nr. 48 *ἱ]ερε[ὺς ἐξ ἱερ]έων [ἐν Ἡρ]α[ίοις — — — — — Μυωνίδου μυσταγωγο[ῦντος*.

6) BCH 15, 198 Nr. 140 Z. 24; 200 Nr. 141 Z. 6 f.; 28, 40 Nr. 23 B.

7) BCH 12, 375 f. Nr. 1 Z. 30 ff.

8) BCH 15, 174 *ἑστιάσαντες ἐν τοῖς Ἡραίοις πάντας βουλευτὰς καὶ πολίτας*.

der Hera statt[1]) und dauerte zwei Tage.[2]) Es fanden auch Schaustellungen statt.[3])

Die Komyrien sind auch Mysterien[4]); ihr Lokal ist das mit dem Fest gleichnamige Komyrion, in dem die Männer bewirtet werden, während die Frauen in dem Heiligtum (*ἐν τῷ ἱερῷ*) essen.[5]) Sie waren unstreitig jährlich[6]) und dauerten wie die Heräen zwei Tage. Man zog in feierlichem Zug dahin, in dem der Priester Wein austeilte; ebenso schlägt er Bretterbuden für die Feiernden und die Geräte auf[7]), schenkt sogar den Teilnehmern die Opfer.[8])

Den Zug nach Panamara bei Anlaß der Komyrien finden die Herausgeber wieder in der *ἄνοδος τοῦ θεοῦ* der Inschriften.[9]) Diese fand aber in dem Heiligtum statt (*ἐν τῷ ἱερῷ*); bemerkenswert ist, daß die Frauen ebendort bewirtet werden, während die Männer im Komyrion speisen; denn die *ἄνοδος* scheint eine besondere Beziehung zu den Frauen zu haben; nur sie erhalten die dabei verteilten Geldspenden. Wenn eine Vermutung gestattet ist, macht es den Eindruck, als ob Zeus seiner Gemahlin einen Besuch abstattet.

Da die Komyrien das Fest der Männer und die Heräen das der Frauen sind, würde man erwarten, daß jenes von dem Priester, dieses von der Priesterin geleitet wurde. Es gibt aber ein Priesterpaar in

---

1) Erwähnt (Reparaturen) BCH 15, 209 Nr. 151 Z. 6; 28, 45 Nr. 30.

2) BCH 12, 383 ff. Nr. 3 Z. 35.

3) BCH 11, 204 Nr. 145 Z. 4.

4) BCH 11, 380 Nr. 2 Z. 16 *ἐ]πιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον καὶ τὰ μυστήρια*; 385 Nr. 3 Z. 26 *τὰ μυστήρια τοῦ Κομυρίου*; 28, 240 Nr. 46 Z. 3 *μυστηρίοις τοῦ θεοῦ*. Mystagog 15, 186 Nr. 130B Z. 11.

5) BCH 11, 385 Nr. 3 Z. 27; 28, 24 Nr. 2 Z. 6; 15, 186 Nr 130A Z. 12.

6) BCH 11, 387 Nr. 4 Z. 5 *Ἑπτὰ ἔτη φιλότειμα Κομύρια θύματ' ἔρεξεν*
Δαῖτας ἴσας παρέχων.

7) BCH 11, 380 Nr. 2 Z. 16 ff. *ἐ]πιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον καὶ τὰ μυστήρια εὐσεβῶς καὶ πᾶσιν καὶ ἐν τῷ Κομυρίῳ πολείταις καὶ ξένοις καὶ δούλοις ἀφθόνως οἶνον παρασχὼν ταῖς δυσὶν ἡμέραις, ποιήσας δὲ καὶ σκηνὰς ἰς τὸν τόπον [π]ρὸς καταγωγὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν ἄλλην παρασκευήν, θεὶς δὲ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ πάσῃ ἡλικίᾳ γλυκύν τε καὶ οἶνον.*

8) BCH 28, 247 Nr. 57 Z. 10.

9) BCH 15, 186 Nr. 130 Z. 15 *δόντες καὶ ἐν τῇ ἀνόδῳ τῇ ἐν τῷ ἱερῷ ἑκάστῃ τῶν γυναικῶν * α*; 188 Nr. 131 Z. 5 dasselbe; 203 Nr. 144 Z. 9 *ἔ]δοσάν τ[ε] καὶ [ἐν] τῇ ἀναβάσει τ[οῦ θ]εοῦ πάσ[αις τ]αῖς [γυν]αιξὶν ἀνὰ * β*; 11, 384 Nr. 3 Z. 9 *ἤλειψαν δὲ καὶ τῇ ἀνόδῳ τοῦ θεοῦ πανδημεὶ τὴν πόλιν ἐν τῷ ἄστει πρῶτοι* ist so zu erklären, daß das Priesterpaar seine Freigebigkeit auch auf die in der Stadt Zurückgebliebenen erstreckt hatte; sie waren die ersten, die das getan hatten. Vgl. BCH 27 (03) 297 B (von den Ptoien) *ἀλείψαντα δὲ πάσας ἑορτὰς ἔν τε πόλει καὶ ἐν Πτωίῳ.*

jedem Fest. Daß die Chargen getrennt sind, zeigt die Inschrift des Ti. Klaudios Lainas, der zweimal in den Komyrien und dreimal in den Heräen Priester gewesen war.[1]) Bei jedem Fest finden wir Priester, Priesterin und Mystagog (s. o.).

Die Panamarien dauerten zehn Tage, später einen ganzen Monat[2]); es war wohl ein heiliger Monat wie in Ephesos (s. unter Artemis), wo jeden Tag des Monats einige Spenden ausgeteilt wurden. Das Fest wurde in der Stadt Stratonikeia gefeiert, wo Zeus Panamaros und Hekate in dem Buleuterion eine Kultstätte hatten[3]), und mit dem Herausgeber BCH 15, 178 ist anzunehmen, daß das Bild des Zeus Panamaros für die Feier von dem Tempel nach der Stadt geführt wurde und während des Festes dort blieb. Aus zwei Inschriften[4]) und Münzen von Stratonikeia, wo eine Gestalt, die als Zeus Panamaros gedeutet wird, zu Pferd erscheint, schließt Höfer, R. L. 3, 1494 vielleicht mit Recht, daß der Gott zu Pferd seinen Einzug hielt. Der Zug endete bei dem Buleuterion, wo Opfer verrichtet wurden; einmal ereignete es sich, daß ein heiliger Stier einem frommen Priester den Weg zeigte.[5]) Auf den Aufenthalt des Gottes in der Stadt zielt seine öfter erwähnte

---

1) BCH 28, 24 Nr. 2. Zwei Chargen in jedem Fest: öfter der Plural, z. B. a. a. O. *ἐπετέλεσαν δὲ καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Κομυρίου*; BCH 15, 186 Nr. 130 A Z. 12; *ἱερεὺς* (*ἱέρεια ἐν*) *Ἡραίοις* bzw. *Κομυρίοις* öfter. Die Priesterin *προιερατευκυῖα* [*ἐν*] *Ἡραίοις καὶ ἐν Κομυρίοις*, 15, 204 Nr. 145 Z. 7 u. a.; der Priester empfängt die Weiberschar bei den Heräen, s. o.

2) Öfter *τὰς τῆς ἑορτῆς τῶν Παναμαρέων ἡμέρας δέκα*, von dem 20. bis zum 30. S. 31. A. 1. BCH 15, 204 Nr. 144 Z. 16 *ηὔξη[σ]αν πρῶτοι τὰς [τῶ]ν [Παν]αμα[ρίω]ν τῆς ἑ[ο]ρτῆς ἡμέρας [δέκα ἕως] τ[ρ]ιάκοντα*; vgl. 15, 191 Nr. 135 u. S. 31. A. 3.

3) BCH 12, 85 Nr. 9 Z. 10 *ναὸν κατασκευάσας ἐν τῷ βουλευτηρίῳ καὶ κοσμήσας ἀξιοπρεπῶς καθιέρωκεν ἀγάλματα θεῶν Παναμάρου, Ἑκά[τ]ης, Ἀρτέμιδος, Ἀσκληπιοῦ, Ὑγείας*; es gab auch eine Priesterin der Artemis in Panamara, BCH 28, 41 Nr. 26 Z. 5. CIG 2715 A = Le Bas-Waddington, Inscr. d'Asie min. 519 *καθίδρυται δὲ ἀγάλματα ἐν τῷ σεβαστῷ βουλευτηρίῳ τῶν προειρημένω[ν θεῶν*, d. h. Zeus Panamaros und Hekate.

4) BCH 15, 204 Nr. 144 Z. 15 *ἐγυ[μνα]σιάρχησαν καὶ ἐν τῇ τοῦ ἵππου εἰσό[δ]ῳ*, zwischen Dionysien und Panamerien aufgeführt; 28, 247 Nr. 57 Z. 11 *ἀνέθηκαν δὲ καὶ τὸν ἵππον τῷ θεῷ τὸν ὑπηρετ[οῦντα*. Die Münzen in dem Katal. des Brit. Mus., Caria etc. S. 151 ff., Tf. 24.

5) BCH 28, 22 Nr. 1 Z. 16 *ἐ[πι]δεξαμένου τοῦ θεοῦ ἐνεργίαν φαν[ε]ρωτάτην καὶ διὰ τοῦ ἀνιμένου βοὸς πρὸς εὐσεβίαν τοῦ ἱερέως, ὅστις πρῶτον ἐλθὼν τότε ἰς τὴν πόλιν ἐν τῇ ἀγομένῃ πομπῇ ὡδήγησεν τὸν ἱερέα ἰς τὸ βουλευτήριον καὶ μετὰ τὰς θυσίας εὐθὺς ἐχωρίσθη*.

Epidemie.[1]) Der Festleiter zeigt während der Festtage seine Freigebigkeit durch Geld- und Ölspenden.

Von diesen Festen zu trennen sind die Leistungen der Priester bei dem Amtsantritt, *παράληψις τοῦ στεφάνου*, der Kranz war das Abzeichen der Priesterwürde[2]); dasselbe bedeutet *παράληψις τοῦ θεοῦ*.[3]) Dieses Fest dauerte vier Tage und bestand in gymnasiarchalen Leistungen. Auch der Rücktritt von dem Amte wurde auf dieselbe Weise festlich begangen, wenigstens in der Zeit des Maximinus Daza.[4]) Außerdem bewirten die Priester jeden, der den Tempel des Zeus besucht.[5])

Über die Natur des Gottes und seiner Gattin wissen wir nichts. Es ist die allgemeine Ansicht, daß er ein hellenisierter Karier sei; man sollte glauben, daß er Komyros heiße (vgl. S. 28 A. 1), da sein Fest Komyria genannt ist; davon gibt es aber keine Spur. Panamaros steht einmal allein als sein Name (S. 30 A. 3).[6]) Mit Zeus ist er identifiziert worden, weil er wie dieser auf einem Berge wohnte und Schutzgott seiner Gemeinde war. Noch weniger bekannt ist seine Genossin Hera Teleia.

Die übrigen Zeusfeste sind teils politisch oder agonistisch, teils wenig bekannt. Dieses gilt auch z. T. von Festen, die sehr bedeutenden Kulten angehören.

---

1) BCH 15, 198 Nr. 140 Z. 13 *γ[υμ]νασιαρχήσαντες δὲ καὶ τῇ ἑορτῇ καὶ πανηγύρει τοῦ θεοῦ ἐπιρρύτῳ ἐλαίῳ ἀπὸ τῆ[ς] εἰκάδος μέχρι τῆς τριακάδος ἐν τοῖς δυσ[ὶ] βαλανείοις παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ἐπιδημίας τοῦ θεοῦ.* 28, 238 Nr. 42 Z. 7 *γυμνασιαρχή[σαντες πρῶτο]ι καὶ μόνοι τῆς ἐπιδημίας οὔσης ἡμέρα[ς — — — ε]ἰς νύκτα.* Andere Inschriften mit Beziehung auf Ölspenden 11, 375 Nr. 1 Z. 5; 379 Nr. 2 Z. 12; 383 Nr. 3 Z. 12; 12, 102 Nr. 22 Z. 12; Geldverteilung 15, 186 Nr. 130 Z. 25 *ὑπὲρ τῶν τρικλινιαρχιῶν*; 28, 24 Nr. 2 Z. 12 u. a.

2) BCH 15, 186 Nr. 130 A Z. 18; 198 Nr. 140 Z. 11; 28, 37 Nr. 21 Z. 9 vermutlich 10 Tage, wie der Herausgeber ergänzt.

3) BCH 15, 191 Nr. 135 Z. 4 *ἐγυμνασιάρχησαν τῇ τε παραλήψει τοῦ θεοῦ καὶ τὰς τῆς ἱερομηνείας το[ῦ] θεοῦ ἡμέρας πάσας*; 192 Nr. 136 Z. 5 *γυμνασιαρχήσας τάς τε τῆς ἑορτῆς τῶν Παναμαρίων ἡμέρας δέκα καὶ τὴν μετὰ παράληψιν τοῦ θεοῦ τετράδα*; 28, 243 Nr. 51 also von den Panamarien verschieden.

4) BCH 12, 102 Nr. 22 Z. 15 *ἐλαιοτεθήσαντες — — — καὶ τῇ ἀποθέσει τῶν στεφανῶν.*

5) BCH 11, 385 Nr. 3 Z. 20 *ἑστίασαν δὲ πάντας τοὺς ἀνιόντας ἰς τὸ ἱερὸν διὰ παντὸς τοῦ ἔτους* u. ö.

6) Panamaros ist doch ein epichorischer Name. Höfer, RL. 3, 1493, wo auch andere Deutungen angeführt sind.

So die *Naia* des Zeus Naios in Dodona, die nur inschriftlich als Spiele bekannt sind[1]), und die

Urania in Sparta. Priester des Zeus Uranios waren die Könige nach Herodot 6, 56; in der Kaiserzeit finden wir in den Inschriften Priester, Agonothet und Panegyriarch.[2])

Ein Opfer an *Zeus Ταλετίτας* kommt vor in dem mutmaßlichen Fastenfragment aus Sparta, v. Prott, F. S. Nr. 14 Z. 1.

Die *Ithomaien*, das Fest des Gottes von Ithome, waren das Hauptfest des wieder selbständigen Messeniens, Paus. 4, 33, 2. Listen mit Priester, Agonothet, Hierothytai, Schreiber und χαλειδοφόρος, Le Bas-Foucart 314, 314a; BCH 5 (81) 155; die älteste von 38 v. Chr. Eine Spur von Menschenopfer darf vielleicht gesehen werden in der Erzählung bei Clem. Alex., Protrept. S. 36 P, wonach Aristomenes dem Zeus Ithomaios 300 spartanische Gefangene nebst dem König abgeschlachtet hat. Von der Quelle unter dem Gipfel wurde jeden Tag Wasser in den Tempel des Zeus gebracht. Beides erinnert an die Menschenopfer und den Quellkult des Zeus Lykaios, ist aber zu unsicher, um Schlüsse zu erlauben. Jedenfalls ist dieser Zeus ein echter Berggott. Das Fest hieß auch Ithomais, nach Steph. Byz. s. v. Ἰθώμη.

Die *Sthenien* waren ein argivischer Agon, den Hesych s. v. und Plutarch, de mus. p. 1140 C, bezeugen; er hat wohl einmal größere Bedeutung gehabt, da er einem speziellen Gott gewidmet ist; Zeus Sthenios hatte einen Altar zwischen Troizen und Hermione, Paus. 2, 32, 7.

Von dem Opfer an *Zeus Didymaios* überliefert Macrobius eine Einzelheit.[3])

Kreta ist wegen seiner Zeusmysterien berühmt, die öffentlich gefeiert und als Vorbilder aller anderen Mysterien ausgegeben wurden (Diod. 5, 77), sie sind aber im einzelnen gar zu wenig bekannt. Die ausführliche Schilderung des Porphyrios, V. Pythag. c. 17, beschreibt nicht eine jährliche Feier, sondern eine allezeit vorzunehmende Einweihung; denn diese ist geschieden von der jährlichen Zeremonie in

---

1) SIG² 700 (vgl. BCH 24 (00) 286 f.); CIG 2908; IG II 318 f.; VII 428; BCH 1 (76) 294 *ἀγωνοθέτης Διὸς να(ί)ου καὶ Διώνης*; vgl. A. B. Cook, Class. Rev. 17 (03) 181 f., der mittelst weitgehender Kombinationen die Naia den kleinen Daidala gleichstellt.

2) CIG 1258, 1276; 1240 f., 1424.

3) Macrob. Sat. 5, 21, 12 *et Nicander quidem Colophonius in primo Αἰτωλικῶν sic ait ἐν τῇ ἱεροποιίῃ τοῦ Διδυμαίου Διὸς κισσῷ σπονδοποιέονται· ὅθεν τὰ ἀρχαῖα ἐκπώματα κισσύβια φωνέεται.*

der idäischen Höhle, bei welcher dem Zeus ein Thronsitz gebreitet, d. h. ein Göttermahl bereitet wurde.[1])

Dem Zeus *Ϝελχανός* wurden in Lyttos die *Ϝελχάνια* gefeiert, nach der Inschrift BCH 13 (1889) 61.[2])

Lactanz, Instit. I, 21, behauptet, daß Teukros auf *Cypern* dem Zeus ein Menschenopfer eingerichtet habe, das erst unter Hadrian abgeschafft worden sei; es gehört also nach Salamis. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß noch ein Menschenopfer aus Salamis bekannt ist, welches früher Agraulos, später dem Diomedes dargebracht und von dem König Diphilos abgeschafft wurde.[3]) Sollte vielleicht trotz der abweichenden Einzelheiten dasselbe Opfer gemeint sein? Der Kult war wahrscheinlich semitisch und wurde auf verschiedene Weise mit griechischen Gottheiten verknüpft.

Ein Zeusfest scheint in der Stadt *Kasossos* südlich von Mylasa gefeiert worden zu sein, nach einer von Hula und Szanto in der Nähe des Dorfes Ulash gefundenen, sehr verstümmelten Inschrift, die sich auf Zeus zu beziehen scheint[4]): denn Z. 14 ist *κανηφόρον* zu lesen.

Das *Dia* genannte Fest, bei dem der Fluch der Teer verkündet werden soll nach der alten Inschrift CIG 3044, IGA 497 Z. 34, ist sicher alt, aber nicht weiter bekannt.[5])

Denselben Namen führen Agone in *Pellene*, Schol. Pind. N. 10, 82, und

Laodikeia, Gr. Inscr. Brit. Mus. Nr. 605 Z. 5. 11 u. 615, Z. 14; JHS 17 (1897) 409 ff. Nr. 12 Z. 7, und an unbekanntem Ort IG. IV, 1136 Z. 7.

Ganz unbekannt ist *Ἀμμαλῶ· ἑορτὴ ἀγομένη Διΐ*, Hesych s. v.

Feste politischer Art sind außer den schon behandelten noch folgende.

---

1) A. a. O. *εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νομιζομένας τρὶς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῷ Διί, τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο.* Vgl. Rohde, Psyche² I, 129.

2) Geschrieben *Βελχάνια*; bei Hesych s. v. *Γελχανός*. Zeus *Ϝελχανός* auf Münzen von Phaistos, Overbeck, Kunstmythol. I, 197 Tf. 3, 3; Cat. of Gr. Coins in Brit. Mus., Crete Tf. 15, 10. Monat *Ἐλχάνιος*, BCH 29 (05) 204 Nr. 67.

3) Lactant., Instit. I, 21, 1 *apud Cyprios humanam hostiam Iovi Teucrus immolavit idque sacrificium posteris tradidit, quod est nuper Hadriano imperante sublatum.* Vgl. Porphyr., de abst. 2, 54.

4) S.B. der Wiener Ak., phil.-hist. Kl. 132 (95) II Nr. 3 Z. 6 wird ergänzt *ἄλσους Δι[ός*.

5) „Festival of imprecation like the Diasia“ (?) Harrison Prol. 143.

Aitnaia, Staatsfest der von Hieron neugegründeten Stadt Aetna, dem Zeus Aitnaios gewidmet, Schol. Pind. Ol. 6, 162.

Basileia in *Lebadeia*.[1]) Spiele als Gedächtnisfeier der Schlacht bei Leuktra gestiftet, Diod. 15, 53. Viele Inschriften. Kanephore [Plut.] narr. am. S. 771 F, also (wie wohl immer) feierliche Prozession. Zeus Basileus steht ursprünglich neben Trophonios, der allmählich zu einem Beinamen des Zeus Basileus herabzusinken anfängt, vgl. Rohde, Psyche² 1, 125, A. 1. Die Basileia sind vielleicht den (älteren?) Trophonien angegliedert; Böckh CIG I, S. 704 hat die Identität behauptet, beweisen läßt sie sich nicht.

Basileia, nach dem Götterkönig genannt, sind überliefert für *Euboia*, Schol. Pind. Isthm. 1, 11, in *Alexandrien* und *Makedonien* durch IG II, 1367.

Eleutherien zu *Plataiai*, penteterische Spiele nach der dortigen Entscheidungsschlacht durch gemeinsamen Beschluß gestiftet, Plut. Arist. c. 21, Strabon 9, S. 412, danach Eustath zu *B* 504, Paus. 9, 2, 5, Schol. Pind. Ol. 7, 153. Sie sind nach Strabon Zeus Eleutherios gewidmet. Über das jährliche Totenfest s. u.

Eleutherien zu *Larissa* in Thessalien, nur durch Inschriften bekannt, IG VII, 48; dem Zeus gewidmet nach BCH 10 (86) 444 = AM. 7 (82) 237; sein Tempel in Larissa BCH a. a. O. 432 ff.

Opfer und jährlicher Agon des Zeus Eleutherios in *Syrakusa* nach dem Sturz des Thrasybul eingerichtet, Diod. 11, 71.

Die *Hetäridien* in *Makedonien* und dem thessalischen *Magnesia*[2]) haben auch einen politischen, wenn auch beschränkteren Sinn. Die makedonischen sind von dem König dargebrachte Opfer, die sicher auf seine Leibwache, die *ἑταῖροι*, Bezug nahmen. Vermutlich ist das thessalische Fest ähnlicher Art; darauf deutet der Bericht, daß Iason es für seine Gefolgschaft gestiftet habe.[3])

Soterien des *ätolischen Bundes*, dem Zeus Soter und Apollon Pythios wegen des Sieges über die Kelten gestiftet, IG II, 323.

---

1) Vgl. Maybaum, Der Zeuskult in Böotien, Progr. Doberau 1901, S. 24.

2) Athen. 13 p. 572 D *Ἡγήσανδρος ἐν Ὑπομνήμασι γράφων ὧδε· τὴν τῶν Ἑταιριδείων ἑορτὴν συντελοῦσι Μάγνητες. ἱστοροῦσι δὲ πρῶτον Ἰάσονα τὸν Αἴσονος συναγαγόντα τοὺς Ἀργοναύτας Ἑταιρείῳ Διὶ θῦσαι καὶ τὴν ἑορτὴν Ἑταιρίδεια προσαγορεῦσαι. θύουσι δὲ καὶ οἱ Μακεδόνων βασιλεῖς τὰ Ἑταιρίδεια.*

3) Vgl. *Π* 269 ff. *Μυρμιδόνες, ἕταροι Πηληιάδεω Ἀχιλῆος — — — μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς — — — ὡς ἂν Πηλείδην τιμήσομεν.* Gilbert, Gr. Staatsaltert. 2, 266 u. A. 2.

Soterien zu *Sikyon* an dem 5. Daisios, dem Tage, an dem der Tyrann Nikokles gestürzt worden war, mit einem von dem Priester des Zeus Soter für Arat verrichteten Opfer verbunden, Plut. Arat. c. 53.

An den Soterien zu *Megalopolis* wurden göttliche Ehren dem verstorbenen Philopoimen zuteil nach der sehr zerstörten Inschrift SIG² 289, vgl. Diod. 29, 18.

Opfer an Poseidon und Zeus Soter auf *Aegina* s. unter Poseidon.

Opfer an Apollon, Artemis, Leto, Zeus Soter und Athena Soteira im Lenaion auf *Delos* nach den Rechnungen vom Jahre 180 (BCH 6 (82) Z. 181), 201, 225.

Stieropfer an Zeus Soter in *Methymna* IG XII, 2, 498 = OGI 78 Z. 18.

Σωτηρικαί (sc. *θυσίαι*) in *Milet* für Hadrian AM 5 (80) 335 Nr. 3.

Dem Zeus Soter wird zu *Telmessos* ein Altar auf dem Markte gestiftet und ein jährliches Opfer eines dreijährigen Rindes am 11. Dystros unter Teilnahme aller Bürger und Fremden eingerichtet wegen der Verdienste des Ptolemaios, des Sohnes des Lysimachos und Statthalters des Ptolemaios Euergetes, BCH 14 (90) 162 ff. Nr. 1[1]) = OGI 55.

Lampadarchie für Zeus Soter, Apollon, Artemis, Asklepios und *Μήτηρ θεῶν* in *Eumenia* in Phrygien CIG 3886.

(Fest des Zeus Soter, nach dem Stifter *Pythokleia* genannt, in den Fasten eines koischen Gymnasiums, SIG² 619, v. Prott, FS. Nr. 13.)

Ein Bundesfest fand statt in dem Tempel des Zeus *Chrysaor* nahe Stratonikeia, Versammlungsort des karischen Bundes, mit gemeinsamem Opfer, Strabon 14 S. 660. Vgl. Zeus *ὁμαγύριος*, *ὁμολώιος* usw. (P.-R. 148 A. 1) und besonders *ὁμόριος*, dessen Tempel Bundesheiligtum und Versammlungsstätte der Krotoniaten, Sybariten und Kauloniaten war; von einem Fest wird jedoch nicht ausdrücklich gesprochen, obgleich es vorauszusetzen ist, Polyb. 2, 39, 6.

Die vielen Olympien genannten Agone finden hier keinen Platz.

Saturnalienartige Feste.

Die alten Antiquare haben eine ganze Reihe Feste, und zwar besonders die Kronien, mit den römischen Saturnalien verglichen. Diese

---

1) Über den Mann zuletzt Holleaux, BCH 28 (04) 408 ff.

Zusammenstellung gilt auch heute als feststehend und hat durch die Theorien Frazers eine ungeahnte Erweiterung erfahren.[1]) Vorläufig haben wir aber hier viel mehr zu trennen, als zusammenzubringen, weil die Gefahr, nicht Zueinandergehöriges zusammenzuwerfen, jetzt viel größer ist. Seltener, als man glaubt, gehören sie Kronos, der seine Gleichsetzung mit Saturnus anderen Ursachen verdankt, sonst Zeus, Hermes (s. unter Hermes), Dia oder Ganymeda und vielleicht Poseidon.[2]) Wären die Feste agrarisch, wie Frazer meint, so würde man am wenigsten diese Götter erwarten. Wo ähnliche Perioden der Zügellosigkeit bei den Naturvölkern vorkommen[3]), folgt darauf eine Austreibung des Übels, d. h. eine Reinigungs- und Sühnzeremonie; so kann es bei den Griechen nicht gewesen sein, sonst wären die Feste ganz anderen Göttern zugeteilt. Daß sie so verschiedenen Göttern zugeschrieben worden sind und zu so verschiedenen Zeitpunkten gefeiert wurden, zeigt, daß zwischen ihnen ein engerer Zusammenhang schon seit alter Zeit überhaupt nicht besteht. Ob es einmal eine wirkliche religiöse Verwandtschaft gegeben hat, ist unmöglich zu entscheiden. Sie werden hier zusammengestellt — nur die Hermesfeste sind am anderen Ort behandelt —, weil in allen die gewohnheits- und gesetzmäßige Ordnung für eine Weile suspendiert wird. Soweit wir sie kennen, scheinen sie nur aus dem echt menschlichen Bedürfnis, sich einmal die Zügel schießen zu lassen, entstanden zu sein, wie A. Lang hervorgehoben hat. Diese Seite tritt am schärfsten hervor in dem samischen Fest des Hermes Charidotes, bei dem zu stehlen und einzubrechen erlaubt war; sonst sind diese Feste vor allem Feiertage der Sklaven. Man hat das richtige Gefühl gehabt, daß auch diese, die Meistgeplagten und Unterdrücktesten der Menschen, einiger freien und frohen Tage bedürftig sind.

---

1) Frazer, GB² bes. 3, 138 ff. Das ganze komplizierte Hypothesengebäude von einem jährlichen saturnalienartigen Fest im Lenz, bei dem die Bande des Gesetzes und der Sitten gelöst waren und ein Saturnalienkönig präsidierte, der zuletzt als Vertreter eines Vegetationsdämons getötet wurde, hat A. Lang, Magic and Religion, 82 ff. einer Kritik unterzogen, die die schwachen Punkte gut beleuchtet, wenn sie auch in anderem zu nörgelnd ist.

2) Athen. 14 p. 639 C *καὶ ἐν Τροιζῆνι δὲ μηνὶ Γεραιστίῳ· πανήγυρις δὲ τότε γίνεται πολυήμερος, ἧς ἐν μιᾷ οἱ δοῦλοι μετὰ τῶν πολιτῶν κοινῇ τε ἀστραγαλίζουσιν καὶ οἱ κύριοι τοὺς δούλους ἑστιῶσιν, ὥς ὁ αὐτός φησιν Καρύστιος.* Dem Poseidon zugeschrieben, weil in dem nach ihm benannten Monat Geraistios stattfindend.

3) Behandelt von Frazer, GB², 3, 76 ff. und A. Lang a. a. O. 185 ff.

Ein Zeusfest, die thessalischen *Peloria*, gehört hierher.[1]) Es läßt sich wohl aus der ätiologischen Sage entnehmen, daß der Eigentümer des Festes ursprünglich Peloros gewesen ist, der dann in Zeus, der daher Pelorios heißt, aufging. Der Name erinnert an die reckenhaften Gestalten der Vorzeit, und die Widerspiegelung der alten, goldenen Zeit pflegte man in diesen Festen zu finden, obgleich ihr Verhältnis zu der Sage von der goldenen Zeit nicht klar ist[2]); doch stammt die Sage nicht von den Festen her. Darum wird die Stiftung der Peloria auch den ältesten Bewohnern Griechenlands und ihrem König Pelargos zugeschrieben. Ein Opfer ist selbstverständlich, es ist an Zeus Pelorios gerichtet; sonst bewegt sich die Feier in den bekannten Formen: Schmauserei, Bewirtung von Fremden und Sklaven, denen ihre Herren aufwarten, Lösung der Gefangenen.

Die attischen *Kronien*, die als Gegenstück der Saturnalien gelten, scheinen sehr unbedeutend gewesen zu sein; die einzige Erwähnung bei Demosthenes geg. Timokrates, 26 nebst Scholien (Tag, 12. Hekatombaion), die nähere Schilderung hat Macrobius Sat. 1, 10, 22 aus Philochoros vermittelt. Plutarch erwähnt sie neben den Dionysien als ein allgemeines, ausgelassenes Sklavenfest.[3]) Auf Samos und in Perinth gibt es einen Monat Kronion, der wahrscheinlich dem Skirophorion entspricht; also hatte das anzunehmende Fest eine andere Zeitlage als in Athen.

Mit diesen saturnalienartigen Kronien hat Frazer, GB² 3, 148 ff., die zwei übrigen, dürftigen Nachrichten kombiniert, die wir sonst

---

1) Athen. 14, p. 639 D *Βάτων δ' ὁ Σινωπεὺς ὁ ῥήτωρ ἐν τῷ περὶ Θεσσαλίας καὶ Αἱμονίας σαφῶς ἐμφανίζει τὴν τῶν Σατουρναλίων ἑορτὴν ἑλληνικωτάτην, φάσκων αὐτὴν παρὰ τοῖς Θεσσαλοῖς Πελώρια καλεῖσθαι.* Peloros bringt bei einem Opfer Pelargos die Nachricht von dem Tempedurchbruch und wird von ihm bewirtet. *διόπερ φασίν, ἐπεὶ τὴν χώραν κατέσχον, ἀπομίμημα τῆς τότε γενομένης ἑορτῆς . . . καὶ θύοντας Διὶ Πελωρίῳ τραπέζας τε λαμπρῶς κοσμοῦντας παρατιθέναι καὶ οὕτως φιλάνθρωπον τὴν πανήγυριν συντελεῖν, ὥστε καὶ τοὺς ξένους ἅπαντας ἐπὶ τὴν θοίνην παραλαμβάνειν καὶ τοὺς δεσμώτας λύειν καὶ τοὺς οἰκέτας κατακλίναντας μετὰ πάσης παρρησίας ἑστιᾶν, διακονούντων αὐτοῖς τῶν δεσποτῶν· καὶ τὸ σύνολον ἔτι καὶ νῦν Θεσσαλοὺς μεγίστην ἑορτὴν ἄγοντας προσαγορεύειν Πελώρια.*

2) Der Satz Buttmans, Mythologus 2, 36, daß Kronos die personifizierte Vorzeit sei, hat schon Welcker G. G. 1, 156 zurückgewiesen; Kronos ist eine sehr konkrete Gestalt.

3) Plut., non p. sv. vivi s. Epic. p. 1098 B *καὶ γὰρ οἱ θεράποντες ὅταν Κρόνια δειπνῶσιν ἢ Διονύσια κατ' ἀγρὸν ἄγωσι περιιόντες, οὐκ ἂν αὐτῶν τὸν ὀλολυγμὸν ὑπομείναις καὶ τὸν θόρυβον.* Aus attischer Quelle?

von Kronosfeiern haben; einmal das Opfer, das auf dem *Kronoshügel* oberhalb der Altis in *Olympia* durch Basilai genannte Priester an der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche dem Kronos dargebracht wurde.[1]) Er sieht in dem Zeitpunkt eine Stütze für seine Ansicht, daß die saturnalienartigen Feste ursprünglich in den Frühling fielen, und in dem Namen der Priester eine Hindeutung auf den ehemaligen Saturnalienkönig, der getötet wurde. Beide Annahmen sind unzureichend begründet. Gerade der Umstand, daß dieses Opfer an Kronos im Frühjahr, das attische, saturnalienartige Fest im Hochsommer stattfindet, zeigt, daß sie miteinander nichts zu tun haben. Der Name *Βασίλαι* ist mit dem Amt des *rex sacrorum* zu verbinden, das an verschiedenen Orten Griechenlands bestanden hat.[2])

Viel eher scheinen die *rhodischen Kronien* am 6. Metageitnion in das System Frazers zu passen; bei ihnen wurde wirklich ein Mensch dem Kronos hingeschlachtet.[3]) Es ist auffällig, daß Porphyr gleich nachher sagt, daß die Opferung vor dem Bilde der Artemis Aristobule[4]) stattfand; also würde man erwarten, daß das Opfer auch dieser Göttin eignete. Ob Porphyr dies zu den später eingeführten Neuerungen in der Feier rechnet, ist nicht deutlich. Bemerkenswert ist, daß das Opfer aus der Stadt herausgeführt wird wie der Pharmakos, und es liegt am nächsten, anzunehmen, daß auch dieses Menschenopfer ein Pharmakos der bekannten Art war.

Die Materialien zu einem Begreifen der schwierigen und überaus interessanten Kronosgestalt, die die Festsitten zu enthalten schienen, sind bei genauerer Prüfung unseren Händen entglitten;

---

1) Paus. 6, 20, 1 *ἐπὶ δὲ τοῦ ὄρους τῇ κορυφῇ θύουσιν οἱ Βασίλαι καλούμενοι τῷ Κρόνῳ κατὰ ἰσημερίαν τὴν ἐν τῷ ἦρι Ἐλαφίῳ μηνὶ παρὰ Ἠλείοις.*

2) Aristotel., Pol. 6, 8, 11, *φυλοβασιλεῖς* in Athen, Hesych, s. v., Poll. 8, 111. *θύει δὲ γερεαφόρος βασιλέων* in den koischen Fasten, Paton and Hicks, Inscr. of Cos, Nr. 37 (SIG[2] 616) Z. 21, die diese Stellen vergleichen. Die *βασίλιννα* in Athen fungiert in den Anthesterien als Oberpriesterin der Stadt. *Βασιλεὺς Ἰώνων* aus römischer Zeit, OGI 489 Z. 15 nebst A. 9.

3) Porphyr., de abst. 2, 54 *ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτνιῶνι ἕκτῃ ἱσταμένου ἄνθρωπος τῷ Κρόνῳ. ὃ δὴ ἐπὶ πολὺ κρατῆσαν ἔθος μετεβλήθη· ἕνα γὰρ τῶν ἐπὶ θανάτῳ δημοσίᾳ κατακριθέντων μέχρι μὲν τῶν Κρονίων συνεῖχον, ἐνστάτης δὲ τῆς ἑορτῆς προαγαγόντες τὸν ἄνθρωπον ἔξω πυλῶν ἄντικρυς τοῦ Ἀριστοβούλης ἕδους, οἶνου ποτίσαντες ἔσφαττον.* Max. Mayer, RL. 2, 1509 hat dieses rhodische Menschenopfer mit dem gleich darauf aus Cypern erwähnten zusammengeworfen.

4) Artemis Aristobule als 'Göttin des halspeinlichen Gerichts', Usener, Göttern. 51.

die Probleme liegen hier eben nicht auf dem heortologischen Gebiet.[1])

'Saturnalien' in *Kyrene* erwähnt Macrobius.[2]) Welcher der griechische Name gewesen ist und welchem Gotte das Fest gefeiert wurde, wissen wir nicht. Bei dem Bestreben, griechische Feste mit den Saturnalien zu identifizieren, von dem Beispiele genug vorkommen, ist es gar nicht sicher, daß diese 'Saturnalien' dem Kronos gefeiert wurden. Ein Römer würde auch für die Peloria unbedenklich Saturnalien substituiert haben. In Kyrene wurde Aristaios viel verehrt, der Sohn der Kyrene, der auf Keos als Zeus Aristaios auftritt; ihm wurde der ländliche Segen und vor allem der Honig verdankt. Da Macrobius nun seinen Saturnus Erfinder des Honigs und der Früchte nennt, stimmt das auffällig zu Aristaios, und es ist sehr möglich, daß das Fest wirklich ihm gehörte; in dieser Form ist die Bemerkung P.-R. 52 A. 1, daß in Kyrene Kronos mit Aristaios identifiziert wurde, aufrechtzuerhalten, auch gegen die Einwände von Max. Mayer, RL. 2, 1511 f.

Zu den saturnalienartigen Feiern darf auch das *Κισσοτόμοι* genannte Fest der Ganymeda oder Hebe in Phlius[3]) gerechnet werden. Direkt bezeugt ist es zwar nicht; da aber die Sklaven bei dieser Göttin Schutz fanden und befreite Gefangene ihr die Fesseln weihten, eignet ihr ein solches Fest vorzüglich. Der Festname *Κισσοτόμοι* und der Efeukranz, der auf den Münzen das *Φ* umgibt[4]) und zu diesem Feste deutliche Beziehung hat, deuten auf fröhliche Festlust. Pausanias nennt die Göttin Ganymeda oder Hebe. Beide Namen sind nicht ursprünglich; sie hieß eigentlich Dia.[5]) Dia ist 'das weibliche

1) Daß Kronos Erntegott sei und seine Feste Erntefeste, führt Usener aus, Göttern. 26 f. Das mag für Athen, Samos und Perinth, wo Kronion gleich Skirophorion ist, möglich sein, nicht aber für Olympia und Rhodos. Der rhodische Kalender ist nicht in Ordnung, aber Petageitnios kann doch nicht in der Erntezeit untergebracht werden.

2) Macrob., Sat. I, 7, 25 *Cyrenenses etiam, cum rem divinam ei* (sc. *Saturno*) *faciunt, ficis recentibus coronantur placentasque mutuo missitant, mellis et fructuum repertorem Saturnum aestimantes.*

3) Paus. 2, 13, 4 *παρὰ δὲ Φλιασίοις τῇ θεῷ ταύτῃ καὶ ἄλλαι τιμαὶ καὶ μέγιστον τὸ ἐς τοὺς οἰκέτας ἐστί· δεδώκασι γὰρ δὴ ἄδειαν ἐνταῦθα ἱκετεύουσι, λυθέντες δὲ οἱ δεσμῶται τὰς πέδας πρὸς τὰ ἐν τῷ ἄλσει δένδρα ἀνατιθέασιν. ἄγεται δὲ καὶ ἑορτή σφισιν ἐπέτειος, ἣν καλοῦσι Κισσοτόμους.* (L. *οἰκέτας*; zu halten gegen das von Spiro wieder aufgenommene *ἱκέτας*.)

4) Head-Svoronos, *'Ιστ. νομισμ.* I, 514; Catal. of Greek coins in Brit. Mus., Peloponn. S. 34 f. u. Tf. 7, 2 u. 5.

5) Strabon 8 p. 382 *τιμᾶται δ' ἐν Φλιοῦντι καὶ Σικυῶνι τὸ τῆς Δίας ἱερόν· καλοῦσι δ' οὕτω τὴν Ἥβην.*

Gegenstück zu Zeus'[1]); da sie aus ihren Rechten durch Hera verdrängt war, fand man den Ausweg, sie mit der Tochter des Zeus zu identifizieren, früher als Ganymeda, später als Hebe. Der erste Name, der aus Ganymedes abstrahiert ist, enthält auch einen Anklang an die fröhliche Lust ihres Festes.

Hera.

Über Hera sind die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden. Sie soll Luft-, Erd-, Wetter- oder Mondgöttin sein. Keine von ihnen ist stark begründet, auch keine allgemein angenommen. Vielleicht müssen wir uns hier bescheiden; durch das Dunkel, in das die Anfänge der Himmelskönigin gehüllt sind, dringt kein sicher wegweisender Lichtstrahl. Wenn auch die recht allgemein gebilligte Bestimmung der bekannten kuhköpfigen Idole aus Mykenä als Hera richtig ist, führt das nicht weiter, da wir nicht wissen, was diese kuhköpfige Göttin den Mykenäern bedeutete.[2])

Den Ausgangspunkt der Heragestalt ausfindig zu machen, ist vielleicht nicht möglich. Hera hat in Kult und Sage bereits ihre selbständige Stellung eingebüßt und erscheint fast immer als die Gattin des Zeus und Königin des Olymp: die Mehrzahl ihrer Feste feiert ihre heilige Hochzeit. Aber die Bedeutung der Hera für die Gemeinde ihrer Verehrer ist die, daß sie Ehegöttin ist und das Leben der Frauen schützt und überwacht, insofern es zu dem Ehestand in Beziehung steht; es ist also nur eine selbstverständliche Folgerung, daß sie Geburtsgöttin und Kurotrophos ist und das weibliche Geschlechtsleben überhaupt schützt. Wie sehr Hera Ehegöttin ist, zeigt der merkwürdige Umstand, daß die eigentümliche Sitte des Kiltganges, die auf Samos bestand, in den Mythus von Zeus und Hera projiziert wurde; die Heirat der Göttin, die für die Menschen vorbildlich ist, mußte ebenso vonstatten gehen, wie es unter ihnen gebräuchlich war. Als Ehegöttin kann Hera sehr gut selbständig

1 Escher, P.-W. 5, 299.

2 Auch ihr Opfertier ist fast immer eine Kuh. Sichere Ausnahme ist die bei den korinthischen Heräen (und in Sparta, Hes. *αἰγοφάγος· Ἥρα ἐν Σπάρτῃ*) geopferte Ziege. Die beliebte totemistische Deutung ist durchaus nicht die allein mögliche: bei anderen griechischen Göttern wie Artemis und Dionysos werden wir sehen, daß der Totemismus nicht ausreicht, um die Tiergestalt zu klären.

sein, wenn der Bräutigam sozusagen nur ein ideeller ist und keine bestimmt ausgeprägte Gestalt angenommen hat. Daß es so gewesen ist, scheinen die *ἱεροὶ γάμοι* zu zeigen, denn bei ihnen spielt der Bräutigam eine nebensächliche Rolle und kommt mitunter gar nicht zum Vorschein, obgleich die Riten eine heilige Hochzeit andeuten. Wie und wo ihre endgültige Vereinigung mit Zeus, die ihre Popularität vor allem dem Epos verdankt, stattgefunden hat, wird vielleicht enträtselt werden können; ob sie vorher einen anderen Gatten gehabt hat, ist eine müßige Frage.

Dieser Wirkungskreis der Göttin wird aber gewöhnlich als ein abgeleiteter oder ihr erst später beigelegter betrachtet. Besonders findet man oft den Grund für diese Verknüpfung darin, daß Hera ursprünglich eine Mondgöttin sei[1]) und bei den Griechen wie bei vielen Völkern der Glaube bestand, daß das weibliche Geschlechtsleben von den Mondphasen bestimmt werde. Der Spieß läßt sich ebensogut umkehren. Weil das weibliche Geschlechtsleben in Beziehung zum Mond gesetzt wurde, mußten auch der Göttin, die jenes beschützt, Beziehungen zum Mond zugeschrieben werden. Beweisend sind also nur die Fälle, wo Hera ohne Beziehung zum weiblichen Geschlechtsleben als Mondgöttin auftritt, und diese sind überaus dürftig.[2]) Wenn wir uns also auf die Laienauffassung zurückgedrängt finden, daß Hera eine Ehegöttin ist, liegt doch darin etwas mehr als ein Bekenntnis, daß wir über Hera in der Vorzeit gar nichts wissen. Die Ehe in irgend einer Form ist doch auch eine Institution primitiver Völker, und daß die Ehe auch bei ihnen eine sie schützende Sondergottheit besitzt, ist natürlich. Eine solche ist Hera gewesen. Hiermit soll aber nicht behauptet werden, daß sie von jeher eine Sondergöttin der Ehe war; es ist sehr gut möglich, daß ihr nach irgendwelchen unbekannten Anfängen diese Stellung übertragen worden ist.[3]) Welche Umstände dann

---

1) Vor allem Roscher, Juno und Hera und in RL. s. v. Hera.

2) Weder Bogen noch Fackel noch Strahlenkrone sprechen dafür. Zu Wagen fahren alle Götter; allen, bes. Dionysos, werden Ziegen, die die gewöhnlichsten Opfertiere sind, geopfert. Bedeutungsvoller wäre die Vorstellung, daß Sonne und Mond sich in der Neumondnacht vermählen, wenn sie wirklich volkstümlich wäre; dann muß aber Zeus zum Sonnengott gemacht werden. — Gruppe GM. 1122ff. will Hera zu einer Wettergöttin machen. Wo sie es ist, was sehr selten ist, tritt sie immer in Verein mit Zeus auf; alle anderen Spuren, die darauf zu deuten scheinen, sind trügerisch. Das Nächstliegende ist also, daß sie diese Eigenschaft ihrem Gatten verdankt.

3) S. u. S. 55 über die Frage, ob der Ursprung des *ἱερὸς γάμος* in den primitiven und volkstümlichen Gebräuchen liegt, zu denen die Maibrautschaft gehört.

diese Sondergottheit zu einer großen Göttin von umfassenderer Bedeutung und zuletzt zur Himmelskönigin erhoben, läßt sich in allen Einzelheiten nicht erraten.

Eins ist aber für den Herakult unbestreitbar; seine örtliche Beschränktheit.[1]) Ihre Feste entbehren fast alle eines Individualnamens; sie ist also als fertige Göttin eingeführt worden. Die Alten betrachten mit Recht Argos als das Stammland der Hera; dann kommt ihr Kult häufiger vor in den nächstliegenden Landschaften des Peloponnes in der Gegend von Korinth, in Arkadien und Sparta, schließlich in Böotien und auf Euböa, sonst nur vereinzelt. Zu der gemeingriechischen Himmelskönigin ist sie erst durch die Rezeption in das Epos geworden.

Heräen in Argos.

Mit Argos wird der Anfang füglich gemacht. Hera hatte hier mehrere Kulte und wahrscheinlich auch mehrere Feste. Bekannt ist nur dasjenige, das mit dem *ἐξ Ἄργους ἀσπίς* genannten Agon verbunden war. Da die Herafeste fast alle ohne Individualnamen sind, ist es unmöglich zu entscheiden, ob alle über Heräen in Argos erhaltene Nachrichten dieser Feier gelten oder nicht. Auf den Kult der Hera Antheia bezieht man eine Nachricht bei Pollux, aus der hervorgeht, daß bei dem Fest der Hera blumentragende Mädchen einen Tanz zu Flötenbegleitung aufführten; die Melodie, vielleicht auch der Tanz wurde *ἱεράκιον* genannt.[2]) Das ist nur eine auf den Namen Antheia gestützte Vermutung.[3])

Die Spiele wurden wenigstens später auf dem Burghügel Larissa abgehalten in demselben Stadium, in welches auch die nemeischen Spiele verlegt worden waren (Paus. 2, 24, 2). Die religiöse Feier fand an dem berühmten von den Amerikanern ausgegrabenen Heraion zwischen Argos und Mykenä statt; es war das Hauptheiligtum des Landes, nach dessen Priesterinnen die Jahre gezählt wurden. Die Kuh spielt hier in dem Kult und den Festgebräuchen wie in den Mythen der Hera eine große Rolle. Unter den alten Funden vom Heraion ragen eine bronzene und eine elfenbeinerne Kuh hervor. Der Tempel lag auf einer *Εὔβοια* genannten Anhöhe und scheint heilige Rinder-

1) Vgl. Wilamowitz, Eur. Herakl.[2] 1, 48.

2) Poll. 4, 78 *ἱεράκιον δὲ τὸ Ἀργολικόν* (sc. *μέλος*), *ὃ ταῖς ἀνθεσφόροις ἐν Ἥρας ἐπηύλουν*. Vgl. den *γέρανος* genannten Tanz auf Delos.

3) So u. a. Roscher, RL. 1, 2075; Juno und Hera S. 79 verband er es dagegen mit den großen Heräen.

herden besessen zu haben.[1]) Ein großartiges Opfer wurde verrichtet; hundert Rinder wurden in einem langen Zuge nach dem Tempel geführt, dort geopfert und ihr Fleisch unter den Bürgern verteilt; mit Recht also wurden die Heräen auch Hekatombaia genannt.[2]) Wohl war das Rind das gewöhnliche Opfertier; hier aber war es besonders geboten.[3])

Noch ist kein Zeugnis aufgefunden, das die Feier ausdrücklich nach dem Heraion verlegt; dies geht aber aus dem Bericht über die Fahrt der Priesterin hervor in der bekannten Geschichte von Kleobis und Biton, die sich vor den Wagen spannten und ihre Mutter nach dem Heiligtum zogen, als das Rindergespann nicht rechtzeitig eintraf.[4]) Das Heiligtum, wohin die Priesterin fahren mußte, lag 45 Stadien von der Stadt, das stimmt ungefähr mit der Entfernung zwischen Argos und dem Heraion. Herodot sagt zwar *οἱ βόες*, mit Recht versteht man aber darunter Kühe. Die Priesterin fuhr mit dem Gespann der Göttin, wie die Priesterin der Artemis Laphria in Patras, die von einem Hirschgespann gezogen wurde; ob sie aber wie diese die Göttin darstellt[5]), ist zweifelhaft; sie kann auch nur in ihrer Eigenschaft als Priesterin zu Wagen in dem Zug mitfahren.[6]) Jedenfalls scheint doch diese Ansicht besser begründet als die von Roscher, daß sie als die *νυμφεύτρια* der Göttin auftrat[7]); man würde dann mit Farnell CGS 1, 187 sich zu der weiteren Annahme genötigt sehen, daß auch das Bild der Hera in der Prozession von Argos nach dem Heraion mitgeführt wurde; das ist aber der umgekehrte Weg.

---

1) Arg. 3 zu Pind. N. p. 425 Böckh *οἱ δὲ* (sc. *φασὶ Νεμέαν κληθῆναι*) *ἀπὸ τῶν βοῶν τῶν ὑπὸ Ἄργου νεμομένων ἐν τῷ χωρίῳ, αἳ ἦσαν Ἥρας ἱεραί* wird auf das Heraion bezogen, vgl. Roscher, RL. 1, 2076.

2) Schol. Pind. Ol. 7, 152 *τελεῖται δὲ κατὰ τὸ Ἄργος τὰ Ἥραια ἢ τὰ Ἑκατόμβαια διὰ τὸ ἑκατὸν βοῦς θύεσθαι τῇ θεῷ. τὸ δὲ ἆθλον ἀσπὶς χαλκῆ, οἱ δὲ στέφανοι ἐκ μυρσίνης. Ἄλλως — — — — — — Ἑκατόμβαια δὲ ὁ ἀγὼν λέγεται, ὅτι πομπῆς μεγάλης προηγοῦνται ἑκατὸν βόες, οὓς νόμος κρεανομεῖσθαι πᾶσι τοῖς πολίταις* (vgl. Parthen. c. 13). Dieser Name begegnet auch in Siegerlisten CIG 1515, 1715, IG II, 1367, sonst gewöhnlich *ἡ ἐξ Ἄργους ἀσπίς. Ἥραια τὰ ἐν Ἄργει* SIG² 676.

3) Vgl. Seneca, Agam. 364f. *ad tua coniunx candida tauri delubra cadet, nescia aratri, nullo collum signata iugo;* er hat den argivischen Kult im Auge.

4) Herodot 1, 31 *ἐούσης ὁρτῆς τῇ Ἥρῃ τοῖσι Ἀργείοισι ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγεϊ κομισθῆναι ἐς τὸ ἱρόν, οἱ δέ σφι βόες κτλ.* Vgl. Palaiphatos c. 51 *ἅμαξα βοῶν τὸ χρῶμα λευκῶν κτλ.*

5) Das nimmt Back an, de Graec. caeremoniis, in qu. hom. deorum vice fung., Diss. Berlin 1883, S. 4.

6) Dies ist ohne Zweifel das Richtige, s. Deubner, Berl. Ph. Ws. 1905, S. 1404.

7) Roscher, Juno und Hera S. 79.

Es ist verführerisch, mit Roscher in dem argivischen Fest einen *ἱερὸς γάμος* zu sehen und es ist leicht möglich, daß er es auch war, streng beweisen läßt es sich aber nicht. Was Roscher a. a. O. S. 79 anführt, hält genauerer Prüfung nicht stand. Daß die Kline der Hera im Heraion[1]) ein Brautbett sei, ist Vermutung; sie kann für Theoxenien bestimmt sein oder ein einfaches Weihgeschenk wie der gleichzeitig erwähnte Schild des Euphorbos. Wahrscheinlich ist die Glosse *λέχερνα*[2]) auf eine Hochzeitsfeier der Hera zu beziehen, denn das Wort hängt doch wohl mit *λέχος* zusammen[3]); hier wissen wir aber nicht, ob dies Opfer zu den großen Heräen gehört. Doch war der Mythos von der Vereinigung des Zeus und der Hera auch in Argolis auf dem Kuckucksberge lokalisiert[4]), und muß Zeus in dem Heraion eine bedeutende Rolle gespielt haben, da seine Geburt in den Tempelskulpturen, wahrscheinlich in dem östlichen Giebelfeld, dargestellt war. Die Hochzeit des Herakles und der Hebe auf einem Altar im Heraion (Paus. 2, 17, 6) war vielleicht als Parallele zu der Hochzeit des Zeus und der Hera gedacht. Daß Demetrios Poliorketes als Agonothet der Heräen gerade bei diesem Fest die Schwester des Pyrrhos heiratete, ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit in diesem Sinne gedeutet.[5]) Bei seiner Anmaßung, in Athen Athena seine Schwester zu nennen, würde ein ähnliches Nachäffen der heiligen Hochzeit sehr gut zu ihm passen.

Da das Wasser des Baches Eleutherion im gottesdienstlichen Gebrauche bei Reinigungen und Geheimfeiern verwendet wurde[6]), darf

---

1) Paus. 2, 17, 3 *ἐν δεξιᾷ δὲ κλίνη τῆς Ἥρας καὶ ἀνάθημα ἀσπίς.*

2) Hesych s. v. *Λέχερνα ὑπὸ Ἀργείων ἡ θυσία ἐπιτελουμένη τῇ Ἥρᾳ.*

3) Von *λέχος* und *ἔρνος* (?) P-R. 165 A. 2.

4) Paus. 2, 36, 2 vgl. m. 17, 4; Schol. Theokr. 15, 64 Zeus sollte in der Gestalt eines Kuckucks Hera überlistet haben, und der Kuckuck krönte das Zepter des Herabildes in Heraion.

Die von Preller, Philol. 1 (46) 349 hervorgezogene Confessio S. Cypriani (Acta Sept. Sanct. VII p. 222, Antwerpen 1760) spricht von Heramysterien *ἦλθον καὶ ἐν Ἄργει, ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελετῇ, ἐμυήθην ἐκεῖ βουλὰς ἑνότητος, ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα.* Sie sind sichtlich auf der Vereinigung von Zeus und Hera aufgebaut; bei der Spätzeit der Quelle ist es aber unsicher, ob eine alte *ἱερὸς γάμος*-Zeremonie zugrunde liegt, ebenso ob diese Mysterien mit dem von Paus. erwähnten Geheimkult (s. u.) zu verbinden sind.

5) Plut., Demetr. 26; von Roscher, Juno und Hera S. 33.

6) Paus. 2, 17, 1 *ῥεῖ δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν* (sc. nach dem Heraion) *ὕδωρ Ἐλευθέριον καλούμενον· χρῶνται δὲ αὐτῷ πρὸς καθάρσια αἱ περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τῶν θυσιῶν ἐς τὰς ἀπορρήτους.*

man sich fragen, ob unter diesen nicht auch eine der recht gewöhnlichen Badezeremonien des Götterbildes mitinbegriffen ist; als Analogie kann man auf die Erzählung hinweisen, daß Hera bei Nauplia jährlich in der Quelle Kanathos badete und dadurch ihre Jungfräulichkeit wiedergewann, was längst auf einen wirklichen Kultgebrauch, das Brautbad der Göttin, bezogen worden ist.[1]) Von dem Gewächs *ἀστερίων*, das an den Ufern des Baches wuchs, wurden der Göttin Kränze geflochten. Wenn man mit dem von Pausanias a. a. O. überlieferten Geheimkult die orgienhafte Nachtfeier vergleicht, die Seneca in seinem auf argivische Gebräuche zielenden Preis der Hera erwähnt[2]), und sich erinnert, daß der Landstrich unter dem Heraion Prosymna genannt wurde[3]), welcher Name sich zu der mit Mysterien gefeierten Demeter Prosymna in Lerna und dem Prosymnos ebendort stellt, gibt das mancherlei zu denken, aber keine sicheren Folgerungen.

Leider ist also unser Wissen von dem wichtigsten und größten Herakult überaus dürftig und sind wir allzusehr auf das Raten hingewiesen. Unsicher ist auch, ob wir einige weitere Erwähnungen des Herakultes in Argos verwenden dürfen, um das Bild zu vervollständigen. Die *ἀνθεσφόροι* sind schon erwähnt worden. Euripides hat wohl eben dieses Fest im Sinn in seiner Elektra[4]), gibt aber keine individuellen Züge; denn daß Jungfrauen teilnahmen, ist eigentlich selbstverständlich. Dagegen ist es wohl wegen des Wörtchens *ἔξω* gesichert, daß der von Äneas Tacticus und den Paroemiographen erwähnte Festzug von bewaffneten Jünglingen einen Teil der Festprozession bildete, die dem Wagen der Priesterin und den Opfertieren von Argos nach dem Heraion das Geleit gaben. Darin dürften auch Jungfrauen mitgezogen haben.[5])

---

1) Paus. 2, 38, 2, Geheimlehre *ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσι τῇ Ἥρᾳ*; Roscher, Juno und Hera S. 76.

2) Seneca, Agam. 362 f. *tibi votivam matres Graiae lampada iactant.*

3) Paus. 2, 17, 1 f. Euboia hieß die Anhöhe, auf der der Tempel lag, Akraia war der Berg über, Prosymna die Niederung unter dem Tempel: in der Tempellegende die personifizierten Töchter des Flusses Asterion und Wärterinnen der Hera. Prosymna scheint doch mehr als eine bloße Personifikation zu sein; teils ist es eine auffällige Lokalbezeichnung, teils ist sicher Statius, Theb. 1, 383 *celsae Junonia templa Prosymnae* nicht, bloß weil Prosymna die Wärterin der Hera war, darauf verfallen, der Göttin selbst diesen Namen beizulegen.

4) Eur., Elektra, 171 *νῦν τριταίαν καρύσσουσιν θυσίαν Ἀργεῖοι· πᾶσαι δὲ παρ' Ἥραν μέλλουσιν παρθενικαὶ στείχειν.*

5) Äneas Tact. 1, 17 *ἑορτῆς γὰρ πανδήμου ἔξω τῆς πόλεως Ἀργείων γενομένης ἐξῆγον πομπὴν σὺν ὅπλοις τῶν ἐν ἡλικίᾳ συχνῶν.* Die Parömiographen (Diogen. 1, 53 = Apost. 3, 27, Zenob. 2, 3, Makar. 8, 23 usw.) erzählen, daß Jüng-

Heräen auf Ägina

sind durch eine Pindarstelle und die Scholien dazu bekannt [1]. Die Scholien erklären sie für eine Imitation des argivischen Festes. Es dürfte ein agonistisches Fest mit wenig religiösem Gehalt sein; es mangelt völlig an Nachrichten darüber.

Herafest in Sparta (?).

Die von Athenäus erwähnte Bekränzung der Hera in Sparta [2] hat wohl bei irgendeinem Feste stattgefunden; Roscher nimmt an, daß es ein Brautkranz war, was sich leider nicht beweisen läßt. Der Monat Heraios (gleich Hekatombaion) deutet auch auf ein Herafest. Es gab viele Herakulte in Sparta, aber ihr Verhältnis zu dem Fest ist nicht diskutierbar.

Tonaia.

Herien auf Samos

Der Herakult auf Samos gehört wegen des berühmten, von Rhoikos erbauten Tempels zu den bekanntesten. Er wird von Argos hergeleitet. Nach Pausanias 7, 4, 4 war der Tempel von den Argonauten gegründet, die das Kultbild von Argos mitgeführt hatten. Nach dem Samier Menodotos bei Athenäus 15 p. 672 A wurde die aus Argos flüchtige Gattin des Eurystheus, Admete, Priesterin in dem schon bestehenden Tempel, d. h. sie hatte den bestehenden Kult begründet. Ob ein Kern Wahrheit in diesen Erzählungen steckt, oder der samische Kult nur an Argos affiliiert worden ist, weil dieser Kult der berühmteste war, ist nicht zu entscheiden.

---

linge, die sich rein erhalten hatten, in dem Zug Schilde tragen durften, und erklären den Namen ἡ ἐξ Ἄργους ἀσπίς daraus. Das ist doch ein Autoschediasma, wie die andersartige etymologische Erklärung bei Zenob. 3, 32. — Inwieweit man Dion. Hal. Ant. rom. 1, 21 ὁ τῆς Ἥρας ναὸς ἐν Φαλερίοις κατεσκευασμένος ὡς ἐν Ἄργει, ἔνθα καὶ τῶν θυηπολιῶν ὁ τρόπος ὅμοιος ἦν καὶ γυναῖκες ἱεραὶ θεραπεύουσαι τὸ τέμενος ἥ τε λεγομένη κανηφόρος ἄρρητος παρθένος κατάρχουσα τῶν θυμάτων χοροί τε παρθένων ὑμνουσῶν τὴν θεὸν ᾠδαῖς πατρίοις für den argivischen Kult verwenden darf, ist eine sehr mißliche Frage. Am liebsten sollte man die Stelle außer Betracht lassen. In der Kultvergleichung begnügt sich Dionysios mit sehr oberflächlichen Ähnlichkeiten wie Hippokrateia und Consualia 1, 33, Lykaia des Pan und Luperkalien 1, 80.

1) Pind. P. 8, 79 Ἥρας τ' ἀγὼν ἐπιχώριος. Schol. z. St. ἐν Αἰγίνῃ Ἡραῖα [illegible] ἀγῶνα κατὰ μίμησιν τοῦ ἐν Ἄργει ἀγῶνος.

2) Athen. 15 p. 678 A. [illegible] ἐν τῇ Ἥρᾳ [illegible] ὥς φησι [illegible]

Es ist wichtig, zuerst durch die Zeugnisse der Münzen und andere Nachrichten festzustellen, daß Hera auf Samos die Braut war und ihr Fest ein *ἱερὸς γάμος*, was bei der Deutung der von Athenäus erwähnten Riten im Gedächtnis zu behalten ist. Es ist allgemein anerkannt, daß ein auf samischen Münzen vorkommendes Heraidol, das Polos, Schleier und an den Handgelenken lange wollene Binden trägt, das alte von Smilis verfertigte Bild darstellt, und daß die Göttin hier in bräutlichem Schmuck auftritt.[1] Dies überliefert unmittelbar Varro, ebenso daß das jährliche Fest mit Hochzeitsriten gefeiert wurde.[2] Diese Festgebräuche haben den ätiologischen Mythos veranlaßt, daß die Hochzeit des Zeus und der Hera auf Samos stattgefunden hatte[3], und die auf Samos bestehende Sitte des Kiltganges hatte in dem Mythos einen Niederschlag gefunden, indem jene Sitte damit begründet wurde, daß Zeus und Hera dort schon vor ihrer Ehe Umgang gepflogen hätten.[4]

Das samische Fest war also eine heilige Hochzeit; in den überlieferten Kultgebräuchen aber, besonders in dem Hauptritus, der Hinausführung des Tempelidols, gibt es keine Spur von Zeus oder einem Gatten überhaupt. Diese Zeremonie heißt *Τόναια*[5]), wogegen das Fest von Duris einfach Heräen genannt wird.[6]) Daß aber die

---

1) Overbeck, Gr. Kunstmythol. 3, 13 ff. und Münztf. 1.

2) Varro bei Lactanz, Instit. div. 1, 17, 8 *simulacrum* (sc. *Junonis*) *in habitu nubentis figuratum et sacra eius anniversaria nuptiarum ritu celebrantur.*

3) Augustin., Civ. Dei 6, 7 *sacra sunt Junonis et hoc in dilecta insula Samo celebrabantur, ubi nuptum data est Jovi* u. a.

4) Schol. Ξ 296, vgl. Schol. Α 609; schon von Homer gekannt Ξ 295 f. *οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην φιλότητι εἰς εὐνὴν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας.* Vgl. Robert, Stud. zur Ilias, 468; Roscher, Juno und Hera S. 77 f.

5) Athen. 15 p. 672 C f. Das Tempelbild wurde von Tyrrhenern geraubt, da sie nicht von der Stelle kamen, *ἐξενεγκαμένους τῆς νεὼς τὸ βρέτας ἀποθέσθαι παρὰ τὸν αἰγιαλὸν καὶ ψαιστὰ αὐτῷ ποιήσαντας περιδεεῖς ἀπαλλάττεσθαι. τῆς δὲ Ἀδμήτης ἕωθεν δηλωσάσης ὅτι τὸ βρέτας ἠφανίσθη καὶ ζητήσεως γενομένης εὑρεῖν μὲν αὐτὸ τοὺς ζητοῦντας ἐπὶ τῆς ἠόνος, ὡς δὲ δὴ βαρβάρους Κᾶρας ὑπονοήσαντας αὐτόματον ἀποδεδρακέναι πρός τι λύγου θωράκιον ἀπερείσασθαι καὶ τοὺς εὐμηκεστάτους τῶν κλάδων ἑκατέρωθεν ἐπισπασαμένους περιειλῆσαι πάντοθεν. τὴν δὲ Ἀδμήτην λύσασαν αὐτὸ ἁγνίσαι καὶ στῆσαι πάλιν ἐπὶ τοῦ βάθρου, καθάπερ πρότερον ἵδρυτο. διόπερ ἐξ ἐκείνου καθ' ἕκαστον ἔτος ἀποκομίζεσθαι τὸ βρέτας εἰς τὴν ἠόνα καὶ ἀφαγνίζεσθαι ψαιστά τε αὐτῷ παρατίθεσθαι· καὶ καλεῖσθαι Τόναια τὴν ἑορτήν.* Aus Menodotos' *Τὰ κατὰ τὴν Σάμον ἔνδοξα.*

6) Athen. 12 p. 525 E *περὶ δὲ τῆς Σαμίων τρυφῆς Δοῦρις ἱστορῶν παρατίθεται Ἀσίου ποιήματα, ὅτι ἐφόρουν χλιδῶνας περὶ τοῖς βραχίοσιν καὶ τὴν ἑορτὴν ἄγοντες τῶν Ἡραίων ἐβάδιζον κατεκτενισμένοι τὰς κόμας ἐπὶ τὸ μετάφρενον καὶ τοὺς ὤμους.*

Tonaia derselben Hera galten wie die Heräen, ist unzweifelhaft, da in beiden Fällen der Kult aus Argos hergeleitet wird[1]); da die Tonaiazeremonie das Gepräge hohen Alters trägt, dem ehrwürdigen, alten Xoanon gilt und durch eine umständliche ätiologische Erzählung erklärt wird, führt alles darauf, daß die Tonaia der Hauptritus der Heräen waren, der diesen speziellen Namen führte. Als Agon wurde das Fest mit dem geläufigen Namen (Heräen) genannt.

Das alte Xoanon der Hera wurde an einem bestimmten Tage nach dem Gestade geführt, dort gereinigt (selbstverständlich gebadet wie in Nauplia); es wurde dann gegen ein Geflecht von Keuschlamm (Lygos) gelehnt und mit den längsten Zweigen des in der Nähe wachsenden Keuschlammgesträuches umwunden[2]); Kuchen wurden ihm vorgesetzt. Darauf entfernten sich die Priesterin und die Beteiligten. Nach einer Weile gaben sie vor, das Bild zu suchen und zu finden.[2]) Eine wie große Rolle der Keuschlamm bei Hera spielt, zeigt noch die Erzählung, daß sie unter einem Keuschlammbaum geboren worden sei, der in ihrem heiligen Bezirk am Ufer des Baches Ismaros stand (Paus. 7, 4, 4).

Die Deutung als Hochzeit ist allgemein gebilligt, obgleich in dem Ritus selbst wenig darauf deutet. Daß das Vorsetzen von Kuchen eine Art von confarreatio bedeuten sollte, ist nur Vermutung[3]); viel eher spricht für eine solche Auffassung, daß das Bild für eine Weile allein gelassen wird, während der man den Besuch des Gatten annahm. Das Suchen und Finden erinnert lebhaft an das Finden des im Wald versteckten wilden Mannes in Tirol und Thüringen oder des Schoßmeiers zu Deuna[4]), welche beide in Laub eingehüllte Darsteller des Vegetationsdämons sind.

Doch wird man einwenden, daß der Keuschlamm, der die geschlechtliche Enthaltsamkeit fördern soll, ein sonderbares Brautlager sei. Hier hat aber aus bestimmten Gründen eine Bedeutungsverschiebung stattgefunden. Der Keuschlamm wirkt auf das weibliche Geschlechtsleben ein, indem er bei krankhafter Menstruation und als milcherzeugend verwendet wird, kommt aber als den Geschlechtstrieb herabsetzend nur in Verbindung mit den Thesmophorien vor[5]), und

---

1) Vgl. Paus. 7, 4, 4 und Athen. 12, p. 525 E mit Athen. 15, p. 672.

2) Vgl. die ätiologische Geschichte S. 47 A. 5.

3) Welcker zu Schwenks etymol.-mythol. Andeut. S. 277; Roscher, Juno und Hera S. 78.

4) Mannhardt, BK. 333 ff. und 348; Ähnliches auch in Schweden. Vgl. das Suchen des Hylas.

5) Belegstelle und weitere Zitate s. Wagler in P.-W. s. v. Agnos.

zwar wurde er nach dem Zeugnis Älians, NA. 9, 26, nicht während der Enthaltsamkeitstage in das Bett gestreut, sondern zu Lagerstätten (*στιβάδες*) verwendet. Mit der Enthaltsamkeit hat er nichts zu tun, das zeigen am besten die *στιβάδες* bei den milesischen Thesmophorien, in die Pinienzweige, die gerade die entgegengesetzte Wirkung haben sollten[1]), gesteckt wurden. Da man sich aber durch Enthaltsamkeit auf die Thesmophorien vorbereitete, hat man das primitive Lager als Mittel für diesen Zweck betrachtet, und so erhielt der Keuschlamm im Anschluß an den *ἁγνός* ähnlich lautenden Namen *ἄγνος* seinen uns geläufigen Ruf. Ursprünglich hat man ihm die Kraft zugeschrieben, auf das Geschlechtsleben heilend und förderlich einzuwirken; da ist es natürlich, daß er bei dem Fruchtbarkeitsfest der Thesmophorien als Lager dient und bei der Hochzeit der Hera das Brautbett bildet.

Von der Pracht und dem Luxus, der bei dem Fest entfaltet wurde, gibt Duris nach dem Epiker Asios[2]) ein lebhaftes Bild, das indessen doch meist die Kleidung und den Schmuck der Feiernden schildert. Man erinnert sich der *Ἴωνες ἑλκεχίτωνες* des homerischen Hymnus.[3]) In der Zeit nach dem peloponnesischen Krieg, als man, um der Schmeichelsucht genug zu tun, nicht mehr zögerte, auch die Götter zu lästern, wurde das Fest zu Ehren des Lysander in Lysandreia umgetauft.[4]) Das Fest war mit Agonen verbunden.[5])

1) Vgl. Deubner, de incubatione 45 f.

2) Vgl. S. 47 A. 6. Die Verse des Asios (fr. 13 Ki.) bei Athen. 12 p. 525 F.

οἳ δ' αὔτως φοίτεσκον ὅπως πλοκάμους κτενίσαιντο
εἰς Ἥρας τέμενος, πεπυκασμένοι εἵμασι καλοῖς,
χιονέοισι χιτῶσι πέδον χθονὸς εὐρέος εἶχον·
χρύσειαι δὲ κορύμβαι ἐπ' αὐτῶν τέττιγες ὥς·
χαῖται δ' ἠωρεῦντ' ἀνέμῳ χρυσέοις ἐνὶ δεσμοῖς,
δαιδάλεοι δὲ χλιδῶνες ἄρ' ἀμφὶ βραχίοσιν ἦσαν.

3) Diese Schilderung dahin zu deuten, daß ein Kleidertausch zwischen den Geschlechtern wie an gewissen Aphroditefesten stattgefunden hätte (Farnell, Arch. f. Rel.-Wiss. 7 (04) 82), ist unerlaubt.

4) Plut. Lys. 18. Die Anmaßung dadurch zu mildern, daß Lysandros als Name des Todesgottes und die Heräen als Totenfest aufgefaßt werden (Usener, Göttern. 361), scheint unmöglich. Lysander würde sich durch diese Beziehung wenig geschmeichelt gefühlt haben. Wenn man den Namen Lysandreia auch für alt halten sollte, wird man doch kein Herafest als Totenfeier aufweisen können. Daß Heraion an drei Orten Monat der Totenfeier ist, hat keinen ursächlichen Zusammenhang.

Ob Hesych *κρησίπαιδα· ἐν Σαμιακῇ θυσίᾳ ἡ λέξις φέρεται, δῆλον ὅτι μέρη ἱερείων λέγεται* auf das Opfer an Hera oder ein anderes sich bezieht, ist ungewiß.

5) Eine hierher gehörige Siegerliste auf Samos gefunden JHS 7 (86) 147; andere in Stamatiades' Samiaka Nr. 44, 1—4, Nr. 58 *τὰ μεγάλα σεβαστὰ Ἡραῖα*.

Daidala.

Das merkwürdigste Herafest sind die auf einem Gipfel des Kithairon von den Platäern gefeierten Daidala. Ausführliche Schilderungen des Festes geben Pausanias[1]) und Plutarch in einer von stoischen Doktrinen durchsetzten Schrift *Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων*, von der Eusebius einen größeren Auszug bietet.[2]) Es gab große und kleine Daidala; jene sollten jedes sechzigste und diese jedes siebente Jahr gefeiert werden. Das stimmte aber offenbar nicht; Pausanias und sein Cicerone haben ohne Resultat nachgerechnet (a. a. O. § 3). Zwei Hypothesen sind aufgestellt worden, um den Festzyklus zu erklären. K. O. Müller meint, daß ein Mondjahr von neunundzwanzigtägigen Monaten zugrunde liege[3]); Usener nimmt siebenmonatliche

---

1) Paus. 9, 3, 3 *Δαίδαλα οὖν ἄγουσιν οἱ Πλαταιεῖς ἑορτὴν δι᾽ ἔτους ἑβδόμου μέν, ὡς ἔφασκεν ὁ τῶν ἐπιχωρίων ἐξηγητής, ἀληθεῖ μέντοι λόγῳ δι᾽ ἐλάσσονος καὶ οὐ τοσούτου χρόνου. — — — — ἐφ᾽ οὗ δ᾽ ἂν καθεσθῇ, τεμόντες ποιοῦσιν ἀπὸ τούτου τὸ δαίδαλον· δαίδαλον γὰρ δὴ καὶ τὸ ξόανον αὐτὸ ὀνομάζουσι.* 5. *ταύτην μὲν ἰδίᾳ οἱ Πλαταιεῖς ἑορτὴν ἄγουσι, Δαίδαλα μικρὰ ὀνομάζοντες· Δαιδάλων δὲ ἑορτὴν τῶν μεγάλων καὶ οἱ Βοιωτοὶ σφισι συνεορτάζουσι, δι᾽ ἑξηκοστοῦ δὲ ἄγουσιν ἔτους. — — — ξόανα δὲ τεσσαρεσκαίδεκα ἕτοιμά σφισίν ἐστι κατ᾽ ἐνιαυτὸν ἕκαστον παρασκευασθέντα ἐν Δαιδάλοις τοῖς μικροῖς.* 6. *ταῦτα ἀναιροῦνται κλήρῳ Πλαταιεῖς, Κορωναῖοι, Θεσπιεῖς, Ταναγραῖοι, Χαιρωνεῖς, Ὀρχομένιοι, Λεβαδεῖς, Θηβαῖοι. — — — — τῶν δὲ πολισμάτων ὁπόσα ἐστὶν ἐλάσσονος λόγου, συντέλειαν αἱροῦνται.* 7. *τὸ δὲ ἄγαλμα κοσμήσαντες ** παρὰ τὸν Ἀσωπὸν καὶ ἀναθέντες ἐπὶ ἅμαξαν, γυναῖκα ἐφιστᾶσι νυμφεύτριαν· οἱ δὲ αὖθις κληροῦνται καθ᾽ ἥντινα τάξιν τὴν πομπὴν ἀνάξουσι· τὸ δ᾽ ἐντεῦθεν τὰς ἁμάξας ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ πρὸς ἄκρον τὸν Κιθαιρῶνα ἐλαύνουσιν. εὐτρέπισται δέ σφισιν ἐπὶ τῇ κορυφῇ τοῦ ὄρους βωμός. ποιοῦσι δὲ τρόπῳ τοιῷδε τὸν βωμόν· ξύλα τετράγωνα ἁρμόζοντες πρὸς ἄλληλα συντιθέασι κατὰ ταὐτὰ καὶ εἰ λίθων ἐποιοῦντο οἰκοδομίαν, ἐξάραντες δὲ ἐς ὕψος φρύγανα ἐπιφέρουσιν.* 8. *αἱ μὲν δὴ πόλεις καὶ τὰ τέλη θήλειαν θύσαντες τῇ Ἥρᾳ βοῦν ἕκαστοι καὶ ταῦρον τῷ Διί, τὰ ἱερεῖα οἴνου καὶ θυμιαμάτων πλήρη καὶ τὰ δαίδαλα ὁμοῦ καθαγίζουσιν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ, ἰδιῶται δὲ ὁπόσα δὴ θύουσιν οἱ πλούσιοι· τοῖς δὲ οὐχ ὁμοίως δυναμένοις τὰ λεπτότερα τῶν προβάτων θύειν καθέστηκε, καθαγίζειν δὲ τὰ ἱερεῖα ὁμοίως πάντα. σὺν δέ σφισι καὶ αὐτὸν τὸν βωμὸν ἐπιλαβὸν τὸ πῦρ ἐξανήλωσε.*

2) Euseb., Praepar. euang. 3, 1, (6) Zeus will die zürnende Hera zur Rückkehr zwingen. *συνεργοῦντος δὲ τοῦ Ἀλαλκομένους κρύφα τεμόντας αὐτοὺς εὐκτέανον καὶ παγκάλην δρῦν μορφῶσαι τε αὐτὴν καὶ καταστεῖλαι νυμφικῶς, Δαιδάλην προσαγορεύσαντας· εἶτα οὕτως ἀναμέλπεσθαι μὲν τὸν ὑμέναιον, λουτρὰ δὲ κομίζειν τὰς Τριτωνίδας νύμφας, αὐλοὺς δὲ καὶ κώμους τὴν Βοιωτίαν παρασχεῖν. περαινομένων δὲ τούτων οὐκέτι τὴν Ἥραν καρτερεῖν, ἀλλὰ καταβᾶσαν ἐκ τοῦ Κιθαιρῶνος, τῶν Πλαταιίδων αὐτῇ γυναικῶν ἑπομένων ὑπ᾽ ὀργῆς καὶ ζηλοτυπίας θέουσαν ἐλθεῖν πρὸς τὸν Διά, καὶ τοῦ πλάσματος φανεροῦ γενομένου διαλλαγεῖσαν μετὰ χαρᾶς καὶ γέλωτος αὐτὴν νυμφαγωγεῖν· τιμὴν δὲ τῷ ξοάνῳ προσθεῖναι καὶ Δαίδαλα τὴν ἑορτὴν προσαγορεῦσαι, κατακαῦσαι δὲ ὅμως αὐτό, καίπερ ἄψυχον ὄν, ὑπὸ ζηλοτυπίας.*

3) K. O. Müller, Orchomenos 222 f. Das Mondjahr 348 Tage; 63×348 ung. $= 60$ Sonnenjahre; jedes siebente Fest also große Daidala.

Jahre an[1]), was sehr unwahrscheinlich ist. Ich mache aber die Worte, womit Müller das Unsichere seiner Erklärung eingesteht, zu den meinen, a. a. O. S. 223 A. 1: „Wir setzen hier freilich astronomische Kenntnisse in der Urzeit Griechenlands voraus, die wir hier am wenigsten erweisen können.“ Ein so komplizierter Zyklus kann nicht ursprünglich sein. Die Sache wird einfach darauf zu reduzieren sein, daß dieses Fest ebenso wie viele anderen, zu denen ein größerer Apparat gehörte, aus Geldmangel und Unvermögen, wie wir so oft auf den Steinen lesen, unregelmäßig gefeiert wurde. Man suchte die Unregelmäßigkeit zu verdecken durch das Fabeln von einem vieljährigen Festzyklus; daher war die Mühe des Pausanias, der die Kontrollprobe auf die Angaben machen wollte, umsonst.

Die kleinen Daidala bestehen nach der wiederholten Behauptung des Pausanias nur in dem Auswählen des Baumes, aus dessen Holz die bei den großen Daidala vorgeführten Holzpuppen (die Daidala) gefertigt wurden. Es geschah so, daß man in einem Eichenhain nahe Alalkomenai beobachtete, auf welche Eiche ein Rabe, der ein hingelegtes Stück Fleisch geraubt hatte, sich niederließ. Die vierzehn jedes Jahr (so!) bei den kleinen Daidala verfertigten Xoana wurden bei den großen durch Los unter die böotischen Städte verteilt. Diese Anordnung sieht sehr gekünstelt aus; man wird nicht glauben, daß die Platäer bei den kleinen Daidala bloß die Xoana verfertigt haben und sie dann liegen ließen; sicherlich wurden sie auch dann in feierlichem Zug herumgeführt. Mitunter wurden aber die Daidala besonders glänzend gefeiert unter Teilnahme der in § 6 genannten böotischen Städte, und dieses großartige Fest wurde große Daidala genannt, und eben dieses beschreibt Pausanias.

Beide Berichte, die einander ergänzen, fassen die Feier als eine Hochzeit auf. Hera wird die Braut, *Νυμφευομένη* genannt.[2]) Die Eiche, aus der man das (die?) Xoanon fertigt, wird durch ein besonderes Vogelorakel in einem Eichenhain bei Alalkomenai auserlesen. Das Bild wird nach dem Fluß Asopos geführt und erhält in ihm das Brautbad, das nach der Legende bei Plutarch die tritonischen Nymphen bringen. Es wird darauf mit bräutlichem Schmuck und Schleier angetan, auf einen mit Kühen bespannten Wagen gesetzt, eine Priesterin steht nebenbei als Brautführerin, die Menge folgt

1) Rh. M. 58 (03) 353, A. 2.

2) Paus. 9, 2, 7. *Νυμφευομένην δὲ τὴν θεὸν ἐπὶ λόγῳ τοιῷδε ὀνομάζουσιν* (Hera in Plataiai), folgt das Aition der Daidala.

schwärmend unter Flötenmusik und Jauchzen wie bei einer Hochzeit. Der Zug geht auf die Höhe des Kithairon hinauf; auf dem Gipfel ist ein Altar von Holz aufgebaut; die viereckigen Klötze sind wie die Quadern eines Hauses aufeinander geschichtet, und zuoberst ist Reisig gelegt. Hier opfert jede Stadt der Hera eine Kuh und dem Zeus einen Stier; die Opfer wurden mit Wein und Weihrauch gefüllt und zusammen mit den Holzpuppen verbrannt. Privatleute opferten auch, jeder nach seinem Vermögen, die Armen kleine Tiere. Alle Opfertiere wurden aber ganz verbrannt, zusammen mit dem Holzaltar; es wird also kein Opferschmaus abgehalten.

Bei dem Hochzeitszug ist nur von einem Bild die Rede, obgleich alle zu dem Holzstoß mitgeführt werden. Entweder spielt eine Puppe die Hauptrolle oder, was wahrscheinlicher ist: jede stellt für sich die göttliche Braut dar. Sie ist vierzehnfach dargestellt worden, weil jede der acht genannten Städte die ihrige hat und die übrigen sechs kleineren Ortschaften gehören.[1]) Die Zuteilung der Puppen, ebenso die Ordnung im Zug, wird durch das Los bestimmt. Gerade dieser Umstand, daß sie um die Ordnung losen, in welcher die Wagen aufeinander folgen sollen, macht diese Annahme, daß jede Gruppe ihr Daidalon hatte, wahrscheinlich. Denn wenn es nur einen Brautwagen gäbe, wäre das Losen unnötig.

Der Zug war ein Hochzeitszug und das Daidalon auf dem Wagen war die Braut, darin ist die Überlieferung einig. Die ätiologische Legende erzählt, daß Zeus und Hera einmal entzweit waren. Hera hatte sich nach Euboia zurückgezogen (Paus.) oder sich versteckt (Plut.). Um sie zur Rückkehr zu veranlassen, ließ Zeus auf den Rat eines Landesheros (Kithairon Paus., Alalkomenos Plut.) eine Holzpuppe verfertigen und in bräutlichem Schmuck auf dem Wagen einherführen. Sie hieß Plataia, Tochter des Asopos (Paus.), oder Daidale (Plut.), was nur eine Femininbildung des Wortes *δαίδαλον* ist, womit die Puppen bezeichnet wurden — die Namen sind belanglos. Von Eifersucht ergriffen eilt Hera herbei, reißt der vermeintlichen Braut die Schleier ab, lacht über den Spaß und wird mit Zeus versöhnt; jedoch nagt an ihr noch ein Rest von Eifersucht, so daß sie die Holzpuppe verbrennen läst: daher die Daidala. Die Sage betrachtet also das Daidalon nicht als Hera, doch ist es in ritueller Hinsicht ganz

1) Die Vervielfachung beruht darauf, daß jede selbständige Gemeinde ihr Daidalon haben muß. Vgl. daß jede attische Kolonie einen Phallos an den Dionysien nach Athen schickt.

entschieden die Braut. Das religiöse Bewußtsein hat sich in einen der gewöhnlichen Widersprüche verwickelt.[1]) Die Feier stellte eine Hochzeit dar; in dieser erkannte man die heilige Hochzeit des Zeus und der Hera, man nannte daher Hera hier *Νυμφευομένη* und opferte Zeus und Hera. Anderseits fühlte man, daß das Daidalon doch nicht Hera war; die Göttin wurde durch eine Seitentür hineingebracht. Dieser Umstand zeigt unweigerlich, daß das Fest ursprünglich selbständig gewesen und erst später der Hera beigelegt worden ist. Dasselbe zeigt der Name des Festes, *Δαίδαλα*, der einfach der Plural von *δαίδαλον* ist, also nur die bei dem Fest vorgeführten Puppen bezeichnet. So sehr sind diese die Hauptsache.

Eine andere merkwürdige, von Plutarch a. a. O. erzählte Herasage spielt auch auf dem Kithairon und scheint als Aition der Daidala dienen zu sollen. Als er die eben angeführte Geschichte mitgeteilt hat, fängt er wieder an mit deutlichem Hinweis auf diese: *δεῖ δὲ ἴσως καὶ τὸν εὐηθέστερον μῦθον εἰπεῖν.* Zeus hatte die jungfräuliche Hera von Euboia nach dem Kithairon weggeführt und dort heimlich Umgang mit ihr gepflogen. Weil sie dort verborgen (*λανθάνουσα*) war, wurde sie *Λητώ* genannt; die Ehe wurde zuerst in dieser Gegend bekannt und Hera daher *τελεία* und *γαμήλιος* genannt. Es fehlt aber das eigentliche Aition, die Erklärung der Riten. Aus späterer Gelehrsamkeit stammen die Etymologie und der darauf gestützte Versuch, Hera und Leto zu identifizieren; da dies ausgeschlossen ist, fragt es sich, ob das übrige, das mit dem samischen Mythos identisch ist, hier ursprünglich oder von dort entlehnt ist. Jenes würde voraussetzen, daß der Kiltgang auch in Böotien heimisch war, was sich nicht absolut leugnen läßt[2]), obgleich wir nichts über eine so auffallende Sitte mitten in Griechenland vernehmen. Jedenfalls ist die Verbindung des Mythos mit den Daidala so lose, daß er für sie kaum in Betracht kommt.

Es ist nun ein merkwürdiger Brautzug. Von einem Gatten ist keine Spur vorhanden, wenn man nicht dahin rechnet, daß die Legende Zeus den Zug veranstalten läßt, oder daß Zeus neben Hera

1) Plutarch läßt Hera in dem Hochzeitszug die Braut begleiten (*νυμφαγωγεῖν*); anderseits wird Hera in diesem Kult *Νυμφευομένη* (s. o.), *Τελεία* und *Γαμήλιος* (Plut. a. a. O.) genannt, und ihr Bild in Thespiai war eben ein solches Daidalon, Clem. Alex., Protrept p. 40 P. *καὶ τῆς Κιθαιρωνίας Ἥρας ἐν Θεσπίᾳ πρέμνον ἐκκεκομμένον.*

2) Auch in der argivischen Sage pflegt Zeus Umgang mit Hera vor der Ehe, Schol. Theokr. 15, 64 aus Aristoteles, *περὶ Ἑρμιόνης ἱερῶν.*

das Opfer empfängt, was spätere Abänderung ist. Die wahre Braut, das Daidalon, hat keinen Gatten, und der Zug endet damit, daß sie auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird. Hier muß man einsetzen. Schon Mannhardt, BK. S. 534, hat durch den Vergleich mit dem gallischen Jahresfeuer die Erklärung angedeutet, die dann Frazer, GB.[2] 1, 226 ff., ausgeführt hat. Genaue Parallelen finden sich in den bekannten europäischen (übrigens auch außereuropäischen) Feuergebräuchen zu verschiedenen Jahreszeiten, Johannes-, Osterfeuer usw.[1]) Ein Feuer wird auf einem Berg angezündet, wie hier auf dem Gipfel des Kithairon; in diesem wird wie hier eine Puppe verbrannt, gewöhnlich durch christlichen Einfluß Hexe, Judas, der Tod genannt. Das ist eine Umdeutung, denn neben die Puppe oder an ihre Stelle tritt auch der Maibaum. In beiden Fällen zeigt der Volksglaube, daß die Handlung Fruchtbarkeitszauber war; Mannhardt hat sie speziell als Sonnenzauber gedeutet. In das Feuer werden nicht selten auch lebende Tiere hineingeworfen, keltische Sitten deuten auf ein ehemaliges Menschenopfer. Hier wurden die Tiere ja Zeus und Hera geopfert; da aber alle beide von Anfang an mit der Feier nichts zu tun haben, ist die Umdeutung evident.

Das Verbrennen des als Altar dienenden Holzstoßes, der einem Hause ähnelt, mitsamt den ganzen Tierkörpern verbindet die Daidala mit einer Reihe von Festen, die vereinzelt behandelt werden müssen und daher nicht zu ihrem Recht kommen: die Laphrien in Patrai und Hyampolis, das Opfer an Isis in Tithorea, das Stepterion in Delphi, das Opfer an Koronis in Titane und an die Kureten in Messene. Alle diese 'Opfer' sind gleichartig und entsprechen den modernen Jahresfeuern. Der sogenannte Altar ist eigentlich ein Scheiterhaufen, oft als ein Gebäude ausgestattet, und wird mitsamt den Tieren ganz verbrannt. Daß die Tiere ganz verbrannt werden, ist ein bemerkenswerter Umstand, da die Opfer mit Ausnahme des delphischen deutlich nicht als chthonische oder als Sühnopfer aufgefaßt werden; in Patrai und Messene werden die Tiere sogar lebendig in die Flammen geworfen, wie bei den Jahresfeuern; dies war das Ursprüngliche, aber die Sitte, das Tier als Opfer zu schlachten, hatte anderwärts dazu geführt, diese Grausamkeit aufzugeben.

Bei den Daidala geht ein Hochzeitszug voraus als erster Teil des Festes. Zu dem Hochzeitszug sind die modernen Parallelen

---

1) Die Einzelheiten für das unten Angeführte s. bei Mannhardt, BK. 497 ff., Frazer, GB.[2] 3, 236 ff.

der Maikönige, des Maibrautpaares usw. einem jeden gegenwärtig; es fragt sich aber, wie die Verknüpfung mit dem Jahresfeuer zu erklären ist. Das böotische Daidalon stellt ebenso wie der Maibaum oder die Strohpuppe in Nordeuropa den Vegetationsdämon dar; er muß durch das Feuer hindurchgehen, um allem, was lebt und wächst, den Sonnenschein zu sichern. Der Maibaum wird mitunter vom Frühling her aufbewahrt, um in dem Johannisfeuer verbrannt zu werden, oder das Feuer, in dem der Maibaum oder der Strohmann verbrannt wird, wird im Frühling angezündet, und der Frühling ist gerade die Zeit, in der die Vegetationsdämonen als Hochzeit Feiernde dargestellt werden. Das Jahresfeuer wird mitunter von einem Paare angezündet, oft von dem zuletzt verheirateten Paare nicht nur in Deutschland und Frankreich, sondern auch in Armenien; Burschen und Mädchen pflegen paarweise durch das Feuer zu springen. Bei dieser allgemeinen Fruchtbarkeitsfeier denkt man also auch speziell an die Liebes- und Hochzeitspaare.[1]) Eine ganz genaue Parallele — d. h. daß die die Maibraut darstellende Puppe verbrannt wird — bieten diese Gebräuche nicht, obgleich sie sehr nahe kommen. Aber die Vereinigung der Maibrautschaft und des Jahresfeuers ist ohnehin leicht verständlich; die 'Hexe', die in den Faschings- und Osterfeuern verbrannt wird, ist von Anfang an ein Vegetationsdämon gewesen und wurde vielleicht einmal als die im Frühling Hochzeit Feiernde gedacht.

Ein Herafest sind die Daidala also erst nachträglich geworden was schon aus den alten Berichten geschlossen worden ist. Jetzt wird aber die Frage laut, ob nicht die Ehegöttin Hera doch aus der Hochzeit feiernden Vegetationsgöttin entsprungen ist, und ob nicht der ἱερὸς γάμος der Maibrautschaft entspricht. Dies letztere ist in speziellen Fällen wie bei den Daidala entschieden richtig, dadurch ist aber das erstere noch nicht bewiesen. Denn wenn Hera wirklich von Hause aus eine allgemeine Fruchtbarkeitsgöttin wäre, würde man doch erwarten, etwas stärkere Spuren davon zu finden; sie ist aber die spezielle Weiber- und Ehegöttin. Als solche feiert sie ihre Hochzeit wie ihre Verehrerinnen; hier ist auch der Punkt, an welchem der Anschluß an die Maibrautschaft möglich war. Daher ist es das rätlichste, auf dem in der Einleitung angegebenen Standpunkt zu verharren, obgleich die Möglichkeit, daß Hera eine in Kuhgestalt gedachte, Hochzeit feiernde Vegetationsgöttin gewesen ist, offen-

1) S. Mannhardt a. a. O., Frazer, GB.^{2} 3, bes. 239f., 248, 271, 281f.

gehalten werden muß. Eine solche Bedeutungsverschiebung ist nicht undenkbar, besonders da der Herakult örtlich recht beschränkt gewesen und erst durch das die Religion tief umgestaltende Epos verbreitet worden ist.[1])

Hochzeit des Zeus und der Hera zu Knossos.

Wir finden die heilige Hochzeit wieder an dem Ufer des Flusses Theren in dem knossischen Gebiet. Leider sagt die kurze Notiz Diodors[2]) nur, daß man eine Hochzeit nachahmte, nicht wie. Es wäre von größtem Interesse zu wissen, inwiefern Zeus hier auf der von seinem Kult erfüllten Insel Anteil an dem Fest hatte, oder ob es, wie sonst, eigentlich nur ein Fest der Göttin war. Der Ausdruck ist zweideutig: er kann auf einen Hochzeitszug wie in Plataiai zielen, aber auch auf etwas, das den attischen Hochzeitsriten der Anthesterien ähnelt.

Auf diese Auffassung würde die Hesychglosse *Ἡρόχια*[3]) führen, wenn Welcker recht hätte, der es als 'Fest des Herasprungs' deutet[4]) und nach Kreta verlegt; das ist aber im höchsten Grad unwahrscheinlich. Das Fest ist in der Überlieferung heimatlos; die Angabe der Glosse, daß die Herochia ein Göttermahl oder ein Opfer waren, enthält keinen Widerspruch. Will man das Fest auf Hera beziehen, so kann man die ihr auf Samos vorgesetzten Kuchen vergleichen; anderseits kann man auch an die *ἥρωσι ξένια* in Delphi erinnern.[5])

---

1) *Ἡροφάνεια*. Weil die Daidala eine Theophanie der Hera sind, hat Bursian auf sie die aus der megarischen Siegerinschrift IG VII, 48 Z. 10 bekannten *Ἡροφάνεια* bezogen, was von Dittenberger z. St. gebilligt, von Foucart in dem Inschriftenwerk von Le Bas zu Nr. 426 bestritten wird. Vorsicht ist geboten, da das Fest sehr wohl ein besonderes sein kann und außerdem die Möglichkeit vorliegt, daß es nach einem Stifter namens *Ἡροφάνης* benannt ist (der Name z. B. IGII, 836 Z. 70).

2) Diod. 5, 72 *λέγουσι δὲ καὶ τοὺς γάμους τοῦ τε Διὸς καὶ τῆς Ἥρας ἐν τῇ Κνωσίων χώρᾳ γενέσθαι κατά τινα τόπον πλησίον τοῦ Θήρηνος ποταμοῦ, καθ' ὃν νῦν ἱερόν ἐστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ' ἐνιαυτὸν ἁγίους ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων συντελεῖσθαι καὶ τοὺς γάμους ἀπομιμεῖσθαι.*

3) Hes. *Ἡρόχια· τὰ θεοδαίσια· οἱ δὲ ἑορτήν, οἱ δὲ ἱερά.*

4) Welcker zu Schwenks etymol.-mythol. Andeut. 273; GG. 1, 364. Er vergleicht das Wort mit Steph. Byz. s. v. *Κάρυστος* — — *ἐκλήθη δὲ τὸ ὄρος* (sc. *Ὄχη*) *ἀπὸ τῆς ἐκεῖ ὀχείας ἤτοι τῶν θεῶν μίξεως Διὸς καὶ Ἥρας.*

5) Die Einsetzung des Festes in CIG 2556 = SGDI 1, 5040 in dem Vertrag zwischen Priansos und Hierapytna ist schon durch Böckh berichtigt, der *Ἡρ[ω]ικ[οῖ]ς* gibt; vgl. u.

Kallisteia.

Schönheitswettstreite unter Frauen kommen in dem Kult der Hera auf Lesbos und in dem Dienst der Demeter in Basilis und vielleicht in dem der Demeter Pylaia vor (s. u.). Wenn man die Verknüpfung der heiligen Hochzeit mit der Maibrautschaft billigt, wird man sich erinnern, daß das schönste Mädchen oft zur Maibraut auserkoren wird. Diese Erklärung hat Usener gegeben und durch ein Komikerfragment gestützt.[1])

Auf Lesbos fand der Schönheitswettstreit in dem heiligen Bezirk der Hera statt[2]); auf Tenedos scheint ein solcher auch vorgekommen zu sein, daher hatten die tenedischen Frauen den Ruf die schönsten zu sein[3]); welche Gottheit beteiligt war, ist nicht überliefert.

Heräen in Korinth.

Ein eigenartiges Herafest begegnet in Korinth; es ist mit einem Sühnopfer an die Kinder der Medea verbunden. Eine oft angeführte Sage erzählt, daß die Korinthier die Kinder getötet hatten, und nach Parmeniskos (und Älian) soll die Version, daß Medea die Mörderin sei, erst durch Euripides aufgebracht worden sein.[4]) Das mag abgesehen von der abgeschmackten Motivierung richtig sein; K. O. Müller hat mit glücklichem Scharfblick in den Worten des Euripides selbst eine Spur der ursprünglichen Version gefunden.[5]) Auf die Tat sei als Strafe eine Pest gefolgt; in Delphi Hilfe suchend hätten die Korinthier den Befehl erhalten, die Blutschuld durch Opfer an die Kinder zu sühnen. Sieben Jünglinge und sieben Mädchen (die Zahl deutet apollinischen Einfluß an) sollten ein Jahr in dem Heiligtum der Hera Akraia zubringen, wo die Kinder Medeas begraben

---

1) Hess. Blätter f. Volkskunde 1 (02) 226; Anaxandridas fr. 34 K. bei Athen. 6, 242 E *ἂν μὲν γὰρ ᾖ τις εὐπρεπής, ἱερὸν γάμον καλεῖτε.*

2) Schol. *Η* 118 *παρὰ Λεσβίοις ἀγὼν ἄγεται κάλλους γυναικῶν ἐν τῷ τῆς Ἥρας τεμένει λεγόμενος Καλλιστεῖα.* Anthol. Pal. 9, 189 *ἔλθετε πρὸς τέμενος γλαυκώπιδος ἀγλαὸν Ἥρης Λεσβίδες — — — ἔνθα καλὸν στήσασθε θεῇ χόρον.*

3) Theophrast bei Athen. 13 p. 610 A *ἑτέρωθι δὲ κάλλους* (sc. *κρίσεις γυναικῶν γίνεσθαι*) *καθάπερ καὶ παρὰ Τενεδίοις καὶ Λεσβίοις*; vgl. Nymphodoros a. a. O. 609 E.

4) Apollod. Bibl. 1, 9, 28; Älian, V. H. 5, 21; Parmeniskos in Schol. Eur. Med. 273; Paus. 2, 3, 6; Schol. Pind. Ol. 13, 74 kennt den Mord nicht, sondern sagt einfach *ἀποθανόντας δὲ τούτους τιμῶσι Κορίνθιοι καλοῦντες μιξοβαρβάρους.*

5) K. O. Müller, Orchomenos 270; Eur. Med. 1378 ff. *θάψω — — φέρουσ' ἐς Ἥρας τέμενος Ἀκραίας θεοῦ — — — γῇ δὲ τῇδε Σισύφου σεμνὴν ἑορτὴν καὶ τέλη προσάψομεν τὸ λοιπὸν ἀντὶ τοῦδε δυσσεβοῦς φόνου.*

waren; diese hießen nach den Pindarscholien *μιξοβάρβαροι*. Die dem Tempeldienst geweihten Kinder trugen Trauergewand und geschorene Haare.[1]) Ihre hauptsächliche Aufgabe war aber, die Totenklage über die Kinder Medeas jährlich zu wiederholen[2]) und Opfer darzubringen.

Die Kinder hatten ihre Ruhestätte bei Hera Akraia, obgleich ihnen auch an dem Odeion ein Denkmal (*μνῆμα*) gesetzt war (Paus. 2, 3, 6). Aus dieser Verbindung wird es wahrscheinlich, daß die Zeremonien, die ihnen zugeeignet waren, zu dem Fest der Hera Akraia gehörten, nach bekannter Analogie vermutlich als Voropfer. Beweisend ist weiter, daß der Kult der Hera Akraia von Medea gestiftet sein soll, und daß die Heräen ein Trauerfest heißen[3]), was auf die zu Ehren der Kinder veranstalteten Trauerriten zielt.

Auch das der Hera selbst dargebrachte Opfer ist eigentümlich.[4]) Eine Ziege wurde von gemieteten Leuten zum Altar geführt; das Opfermesser war dort, wo die Ziege hingestellt wurde, in der Erde versteckt; als sie ungeduldig die Erde aufrieb, scharrte sie das Messer heraus und wurde also selbst an ihrem Tode schuldig.

---

1) Paus. 2, 3, 7 Seit der Zerstörung Korinths *οὐκέτι ἐκεῖναι καθεστήκασιν αὐτοῖς αἱ θυσίαι παρὰ τῶν ἐποίκων, οὐδὲ ἀποκείρονταί σφισιν οἱ παῖδες, οὐδὲ μέλαιναν φοροῦσιν ἐσθῆτα*, was durch ein delphisches Orakel den Söhnen Medeas, Mermeros und Pheres, zu Ehren angeordnet worden war. Parmeniskos a. a. O. *χρησμῳδῆσαι τὸν θεὸν ἱλάσκεσθαι τὸ τῆς Μηδείας τέκνων ἄγος, ὅθεν Κορινθίοις μέχρι τῶν καιρῶν τῶν καθ' ἡμᾶς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἑπτὰ κούρους καὶ ἑπτὰ κούρας τῶν ἐπισημοτάτων ἀνδρῶν ἀπενιαυτίζειν ἐν τῷ τῆς θεᾶς τεμένει καὶ μετὰ θυσιῶν ἱλάσκεσθαι τὴν ἐκείνων μῆνιν.* Älian a. a. O. *μέχρι τοῦ νῦν ἐναγίζουσι τοῖς παισὶ Κορίνθιοι.*

2) Philostr. Heroic. 20, 24 *τὰ μὲν δὴ Κορινθίων ἐπὶ Μελικέρτῃ* — — — — *καὶ ὁπόσα οἱ αὐτοὶ δρῶσιν ἐπὶ τοῖς τῆς Μηδείας παισίν, οὓς ὑπὲρ τῆς Γλαύκης ἀπέκτειναν, θρήνῳ εἴκασται τελεστικῷ τε καὶ ἐνθέῳ· τοὺς μὲν γὰρ μειλίσσονται, τὸν δ' ὑμνοῦσιν.* Der Threnos gilt auch den Kindern Medeas, gerade die beiden siebenzähligen Chöre werden ihn abgesungen haben, wie die Eleerinnen in Olympia dem Achilleus alljährlich die Totenklage vortrugen (Paus. 6, 23, 3). Vgl. Plato de leg. 12 p. 947 B zwei Klagechöre von je 15 Jünglingen und Mädchen.

3) Schol. Eur. Med. 1379 *Ἡραῖα δὲ πένθιμος ἑορτὴ παρὰ Κορινθίοις.* Die Parömiographen, Zenob. 1, 27; vgl. Apost. 1, 60; Diogen. 1, 52; Prov. cod. Bodl. (Paroem. ed. Gaisford S. 4) *Κορίνθιοι θυσίαν τελοῦντες Ἥρᾳ ἐνιαύσιον τῇ ὑπὸ Μηδείᾳ ἱδρυνθείσῃ καὶ καλουμένῃ αἶγα τῇ θεῷ ἔθυον.*

4) Hesych *Αἶξ αἶγα ἢ τὴν μάχαιραν·* — — — — *Κορίνθιοι θυσίαν τελοῦντες Ἥρῃ αἶγα τῇ θεῷ ἔθυον· τῶν δὲ κομισάντων μισθωτῶν κρυψάντων τὴν μάχαιραν καὶ σκηπτομένων ⟨ἐπιλελῆσθαι⟩ ἔνθα ἀπέθεντο, ἡ αἶξ τοῖς ποσὶν ἀνασκαλεύσασα ἀνέφηνεν καὶ τὴν μὲν σκῆψιν αὐτῶν διήλεγξεν, ἑαυτῇ δὲ τῆς σφαγῆς αἰτία γέγονεν. ὅθεν ἡ παροιμία.* Die Lücke aus Suidas s. v. *αἶξ* ergänzt; er kürzt die Glosse etwas, fügt aber hinzu *Κορινθίων Ἥρᾳ Ἀκραίᾳ θυόντων, ἣν λέγεται ἱδρῦσαι Μηδείαν.*

Die Hauptpersonen sind die Kinder Medeas und Hera Akraia; Medea spielt keine Rolle in dem Kult, soviel wir wissen. Es ist möglich, daß Medea erst nachträglich durch die ätiologische Legende mit dem Fest verbunden worden ist, möglich aber auch, daß die Legende einer alten Kultverbindung gefolgt ist. Denn wegen der von der geläufigen Sage abweichenden Züge, die Medea in Korinth auszeichnen, scheint sie dort eine alte Göttin gewesen zu sein.[1]) Wenn es Kindergötter oder -heroen[2]) gibt, ist es natürlich, ihnen eine Mutter zu geben[3]), wenn auch die Kinder ursprünglich selbständige Gottheiten gewesen sind. Kindliche Heroen wie die korinthischen sind Preugenes, Patreus und Atherion in Patrai; sie waren im Kindesalter dargestellt, wenigstens Preugenes lag in dem Heiligtum der Artemis Limnatis begraben; ihm und dem Patreus wurde an dem Fest dieser Göttin ein Heroenopfer gebracht. Ihre Sage hat sich aber anders entwickelt; sie sind zu Stadtgründern geworden; doch sind auch die Kinder Medeas stadtschützende Gottheiten, wie aus dem Aition zu entnehmen ist. Ähnliche Kindergottheiten sind einer Göttin (Athena) zugesellt in Brasiai. In diese Reihe, die unten ausführlicher besprochen werden soll, gehören auch die Kinder Medeas.[4])

Die korinthischen Kinder sind für ein Jahr dem Tempeldienst geweiht wie die Arrephoren, die Arktoi der Artemis Brauronia und

1) Bes. Schol. Pind. Ol. 13, 74, das sie die Liebe des Zeus verschmähen läßt; Hera verspricht deswegen ihren Kindern die Unsterblichkeit. Vgl. Seeliger, RL. 2, 2492 ff.

2) Gewöhnlich werden die Kinder Medeas als Verstorbene, d. h. Heroen angesehen; die Sage, nach der Medea für sie Unsterblichkeit zu erlangen sucht (s. A. 1, vgl. Paus. 2, 3, 11), geht doch wohl darauf zurück, daß sie einmal für unsterblich, d. h. Götter gehalten wurden.

3) Vgl. die von Marx, A. M. 10 (85) 91 abgebildete Terrakotte, wo die 'dioskurenartigen' Zwillinge in den Armen einer Frau ruhen. Auf diese Weise ist wohl auch die Verbindung zwischen Sosipolis und Eileithyia in Elis (Paus. 6, 20, 2) zu erklären.

4) Der Gott der Rekonvaleszenz, Telesphoros, wird als ein in einem Mantel dicht eingehülltes Kind dargestellt (W. Wroth, JHS 3 (82) 283 ff.; 4 (83) 161 f.; G. Fougères, BCH 14 (90) 597 ff. und Tf. 8). Der Gott mag in seiner speziellen Bedeutung spät sein; die Tracht beruht auf altem Herkommen; vgl. die als dicht eingehüllte Kinder mit Pilei auf dem Kopf dargestellten 'dioskurenartigen' Gottheiten, Marx a. a. O. Nun soll gerade wegen der Steinigung der Kinder der Medea eine Pest gekommen sein. Das ist zwar ein Hausmittel der ätiologischen Sagen, um einen Kult anzusetzen; vielleicht aber erhält es doch in diesem Zusammenhang tiefere Bedeutung, besonders wenn wir hinzunehmen, daß Medea eine alte Heilgöttin gewesen zu sein scheint (Usener, Göttern. 160 ff.). Vielleicht sind diese Kindergötter Heilgötter gewesen.

die lokrischen Jungfrauen im Athenatempel zu Ilion. Der zuletzt erwähnte Gebrauch, der den Jungfrauen barfuß, in ungegürtetem Chiton und mit geschorenen Haaren Tempeldienst zu leisten gebot und der, weil die Troer die Jungfrauen auf ihrem Wege von dem Ufer nach der Stadt steinigen durften und dies auch auszuführen suchten, mit Wahrscheinlichkeit als Ersatz für Menschenopfer betrachtet wird, scheint die nämliche Erklärung für den ähnlichen korinthischen Gebrauch zu sichern. Diese Ansicht beruht zum größten Teil darauf, daß man den Kindermord der Medea auf ein Kinderopfer an die ehemalige Göttin Medea zurückführen zu können glaubt; diese Gestaltung der Sage ist, wie oben bemerkt, jünger; das alte Motiv ist ein sehr geläufiges, das für eine bestimmte Art des Opfers nichts ausgibt. Die lokrischen Jungfrauen sind in Sklaventracht gekleidet, die korinthischen Kinder aber in Trauergewand; jene verrichten Sklavendienst, besprengen und fegen den Tempel, diese sind heilige Chöre, deren Trauergewand durch ihre Aufgabe, den Totenhymnus vorzutragen, erklärt wird. Den Kinderheroen ziemen Kinderklagechöre; es ist gar kein Anlaß, in der Tracht ein Anzeichen zu sehen, daß ihr Leben der Göttin verfallen sei. Daß der Dienst der Lokrerinnen ein Ersatz für Menschenopfer ist, erhellt vielmehr daraus, daß sie verfolgt und getötet werden durften.

Vielleicht hatten die korinthischen Kinder wie die Arrephoren Geheimriten auszuführen. Euripides, Medea 1382, nennt das Fest *τέλη*; darauf ist weniger Wert zu legen, weil das Wort bei einem Tragiker einfach Opfer bedeuten kann, mehr darauf, daß Philostratos a. a. O. den Threnos *τελεστικός τε καὶ ἔνθεος* nennt. Mehr als eine Vermutung läßt aber auch diese Stelle nicht zu.

Schwerer verständlich ist das Ziegenopfer an Hera. Bei der Besprechung der spartanischen Hera *αἰγοφάγος* hat Wide, L K. S. 26 f. das Ziegenopfer an Hera durch die Bedeutung des Ziegenfells als Regenzauber (S. 40 A. 2) erklären wollen. Hera ist aber keine Wettergöttin; als solche tritt sie nur im Verein mit Zeus auf, d. h. sie entleiht ihm diese Eigenschaft. Gerade in dem korinthischen Kult hat Zeus keinen Platz, und die Ziege ist übrigens ein sehr gewöhnliches Opfertier. Es gibt aber auch ein Zeusopfer in Halikarnaß, bei dem eine Ziege von selbst an den Altar treten und dadurch ihre Opferung verschulden sollte, gerade wie sie hier tut, indem sie das Opfermesser herausscharrt. Durch diese Eigentümlichkeit stellt sich dieses Opfer in die Reihe, die, wenn ich richtig geschlossen habe, mit den Buphonien anfangend sich bis zu dem Fest des Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander verfolgen läßt und stets dem Stadtgott

κατ' ἐξοχήν gilt. Eine Burggöttin war auch Hera Akraia, wie ihr Beiname anzeigt. Durch Zeus kann sie aber nicht zu ihrem Opfer gekommen sein, da er darin fehlt. Die Ansicht, daß die Buphonien und verwandte Feste agrarische Riten seien, habe ich durch die Heranziehung des Zeusfestes in Magnesia zu erhärten versucht. Wenn das korinthische Opfer an Hera in dieselbe Reihe gehört, muß für dieses dieselbe Erklärung gelten. Man könnte also versucht sein, hier wie in der als Maibrautschaft gedeuteten heiligen Hochzeit eine Spur der Vegetationsgöttin Hera zu sehen; die Beweise sind aber zu schwach, und der obige Erklärungsversuch ist nur als hypothetisch zu bezeichnen.

Das Baumfällen und andere Herafeste auf Kos.

Sehr bemerkenswert ist die zu Ehren der Hera in Antimachia auf Kos gefeierte Panegyris des Baumfällens (*δενδροκόπιον*). Sie ist zwar nur durch eine nachlässige Inschrift der Kaiserzeit[1]) bekannt, scheint jedoch auf altem Herkommen zu beruhen, da sie, wie der Zug zu Zeus Hyetios, von einem Demos veranstaltet wird, dem sie eine Zeitlang von der Stadt abgenommen war. *Δενδροκόπιον* kann nur das rituelle Fällen eines Baumes bezeichnen; der Baum muß aber auch nach dem Umhauen in der Panegyris eine Rolle gespielt haben. Unwillkürlich denkt man an einen antiken Maibaum, wie er besonders in dem Kult der Magna Mater und des Attis vorkam. Am bekanntesten ist die an dem Fest des Attis in Rom von dem Kollegium der Dendrophoren unter großem Pomp in das palatinische Heiligtum geführte, mit Veilchen bekränzte und mit Wollenbinden umwundene Fichte, die den Gott selbst darstellte.[2]) Das koische Fest des Baumfällens dürfte also zu denjenigen gehören, in denen Hera als Vegetationsgöttin auftritt; wir kennen es aber leider viel zu wenig.

---

1) BCH 17 (93) 208 Nr. 10 *Ἀγαθᾶι τύχ(η) ἐπὶ ὑγεία καὶ σωτηρία ἡ πανήγυρις τοῦ σ(εβ)αστοῦ (ΣΙΑΣΤΟΥ) δενδροκοπίου τῆς Ἥρας ἀποκατεστάθη τῶι δήμωι ὑπὸ τῆς πόλεως εἰς τὸν αἰῶνα μ(ονάρχῳ) Κλωδιανῷ διὰ τὸ ἐν ἑτέρωι τόπωι δι' ἐτῶν ἐπιτελεσθῆναι ἱερομένης τῆς Ἥρας (Αἰ)μυλίας Πώλλης δήμου θυγατρός, καὶ ὁ δῆμος ὁ Ἱππιωτῶν ἐψηφίσατο ἱερὰν δι(α)γραφὴν περὶ τῆς πανηγύρ(ε)ως.*

2) *Δενδροφορίαι* kamen in mehreren Kulten vor, Strab. 10 p. 468. Bei Magnesia a. M. gab es dem Apollon Hylates heilige Männer, die gewaltige Bäume mit den Wurzeln herausrissen und mit ihnen auf unzugänglichen Pfaden wandelten (Paus. 10, 32, 6 und Münze der Kaiserzeit, Numism. Chron. 1892, 89 ff.). Es ist wahrscheinlich ein einheimischer mit den Dendrophorien zu vergleichender Kult.

Auf der Insel Kos ist die Verehrung der Hera verbreitet gewesen. In den Fasten der gleichnamigen Stadt[1]) ist am 10. Karneios[2]) ein Opfer an Hera Argeia Eleia Basileia verzeichnet. Drei Beinamen sind etwas Seltenes und können nur dadurch erklärt werden, daß man einem alten Kult durch die neuen Namen hat Glanz verleihen wollen.[3]) Argeia zielt auf den Stammsitz der Göttin, Basileia bezeichnet sie als Himmelskönigin, Eleia wird also der alte Name sein.[4]) Das Opfer besteht in einer Färse, den *ἔνδορα* (s. o. S. 21 A. 1) und einem Kuchen von einem Hemiektos Weizen, was alles auf der Stelle verzehrt werden soll.

An zwei Athenäusstellen[5]) wird der Lokalhistoriker Makareus zitiert für die koische Sitte, daß an einem Opfer an Hera und dem Opfermahl Sklaven nicht teilnehmen durften. Das ist wahrscheinlich ein drittes Herafest; leider ist der Beiname der Göttin in den aus Phylarchos angeführten Versen vollkommen entstellt.

Herafeste, über die wir etwas religionsgeschichtlich Bedeutsames nicht wissen, sind an mehreren Orten überliefert. So in *Olympia*, wo Pausanias recht ausführlich über den von dem Kollegium der sechzehn Frauen zu Ehren der Hera veranstalteten Mädchenwettlauf berichtet. Die sechzehn Frauen, die besonders in dem eleischen Dionysosdienst fungierten (s. u.), hatten auch den Auftrag, jedes vierte Jahr der Göttin einen Peplos zu weben, wie die Arrephoren der Athena.[6]) Dieser Peplos muß an dem von den sechzehn Frauen veranstalteten Herafest dargebracht worden sein, obgleich nichts davon überliefert

---

1) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 38; v. Prott, FS. Nr. 6; SIG² 617, Z. 5 *δεκάται· Ἥραι Ἀργείαι Ἐλείαι Βασιλείαι δά[μ]αλις κριτά· κρινέσθω δὲ μὴ ἐλάσσονος ἑωνημένα πεν[τ]ήκοντα δραχμᾶν· θύει ἱαρεὺς καὶ ἱερὰ παρέχει· γέρ[η] λαμβά[νει] δέρμα καὶ σκέλος· ταύτας ἀποφορά· ἔνδορα ἐνδέρεται, καὶ θύ[εται] ἐπὶ τᾶι ἱστίαι ἐν τῶι ναῶι τὰ ἔνδορα καὶ ἐλατὴρ ἐξ ἡμιέκτου [σπ]υρῶν· τουτῶν οὐκ ἐκφορὰ ἐκ τοῦ ναοῦ.*

2) Vermutlich dieser Monat, s. o. S. 22.

3) Vgl. Zeus Klarios o. S. 4.

4) Über den Namen Hesych s. v. *Ἐλεία*, Bechtel zu SGDI Nr. 3637.

5) Athen. 6 p. 262C *φησὶ γὰρ Μακαρεὺς ἐν τῇ τρίτῃ Κῳακῶν, ὅτι, ὁπόταν τῇ Ἥρᾳ θύωσιν οἱ Κῷοι, οὔτε εἴσεισιν εἰς τὸ ἱερὸν δοῦλος οὔτε γεύεται τινος τῶν παρεσκευασμένων.* 14 p. 639D mit den zerstörten Versen *σουριηι μοῦνοι μὲν ἐλεύθεροι ἱεροεργοί — — — — δούλων δ' οὔτις πάμπαν ἐσέρχεται οὐδ' ἠβαιόν.*

6) Paus. 5, 16, 2 *διὰ πέμπτου δὲ ὑφαίνουσιν ἔτους τῇ Ἥρᾳ πέπλον αἱ ἑκκαίδεκα γυναῖκες· αἱ δὲ αὐταὶ τιθέασι καὶ ἀγῶνα Ἡραῖα. ὁ δὲ ἀγών ἐστιν ἅμιλλα δρόμου παρθένοις.*

ist. Aus der Erwähnung des Siegespreises[1]) erhellt, daß das Opfertier wie gewöhnlich eine Kuh war.[2])

In *Delphi* gehörten Heräen zu den Mahlen der Labyaden (SIG² 438, Z. 169); sie fielen in den Herbst zwischen die Boukatien im att. Metageitnion und die Dadaphorien im Maimakterion.

In *Theben* sind agonistische Heräen bekannt.[3])

In *Pellene* werden unter den Agonen auch Heräen erwähnt.[4])

In *Eretria* wurde ein Herafest mit Opfer begangen.[5])

Auf *Delos* fiel ein Herafest in den Monat Metageitnion, in dem das Bild der Göttin geschmückt wurde.[6]) Derselbe Monat heißt auf Tenos wahrscheinlich Heraion und kommt auch vor auf

Amorgos, so daß in diesen Monat die in einer Inschrift erwähnten, dortigen Heräen zu setzen sind. Sie waren vermutlich mit Spielen verbunden, da bei ihnen wie bei den Dionysien Kranzverkündigungen stattfanden (CIG add. 22646); zusammen mit Apoll in *Aigiale*; s. diesen.

In *Mylasa* kamen Heräen vor nach einer wahrscheinlichen Ergänzung Böckhs.[7])

In *Stratonikeia-Panamara* wurden große Heramysterien gefeiert, die zusammen mit dem gleichzeitig gefeierten Zeusfest behandelt worden sind (s. S. 28 ff.).

Eine große Panegyris der Hera wurde auf dem Vorgebirge *Lakinion* bei Kroton gefeiert.[8]) Mit Recht erkennt man in der Hera Lakinia eine einheimische Göttin.[9])

---

1) A. a. O. 3 *ταῖς δὲ νικώσαις ἐλαίας τε διδόασι στεφάνους καὶ βοὸς μοῖραν τεθυμένης τῇ Ἥρᾳ.*

2) Gerade in Olympia muß der Kult der Hera sehr alt gewesen sein. „Das für die Religion Bedeutendste, was Olympia den Besucher lehrt, ist, daß Hera seine alte Herrin ist, entsprechend der arkadisch-argolischen (d. h. vordorisch-argolischen) Herkunft der Bevölkerung. Zeus ist durchaus sekundär", Wilamowitz, Eur. Her.² 1, 48 A. 80.

3) Plut., de gen. Socr. p. 587 D; doch nicht ganz unzweideutig.

4) Suidas s. v. *Πελλήνη*; Schol. Aristoph. Av. 1421; vielleicht Verwechslung mit den besser bezeugten Hermaia; sonst werden der pellenischen Agone gar zu viele.

5) *Ἐφ. ἀρχ.* 1902, 97 ff. Z. 27; die Inschrift wird unter den Amarynthien (Artemis) angeführt werden.

6) Rechnungen vom J. 250, BCH 27 (03) 72 Z. 68 (vgl. 14 (90) 494 A. 4) *εἰς κόσμησιν τῆς Ἥρας καὶ ταῖς κοσμούσαις* ΓΗ⊢⊢; S. 78 Z. 120 *ὀθώνιον ὥστε τεῖ Ἥραι παρ' [Ἀν]δρικοῦ* ΔΔΓ; 29 (05) 449 Nr. 144 b Z. 21.

7) CIG 2693 Z. 5 *γε]νόμενος δὲ καὶ βουλεύτης Ἡρ[αί]ων ἀξίως τῆς [πόλεως ἐπεμελήθη].*

8) [Aristotel.] de mirab. 96 *προτίθεσθαι αὐτὸ ἐπὶ Λακινίῳ τῇ πανηγύρει τῆς Ἥρας, εἰς ἣν συμπορεύονται πάντες Ἰταλιῶται.*

9) Über sie s. P.-R. 163 A. 4; RL. 1, 2086 f. u. a.

Auch *Sybaris* hatte einen Herakult; es wurden Spiele abgehalten, bei denen einmal ein Kitharöd auf dem Altar der Göttin erschlagen wurde (Älian V. H. 3, 43).

Aus *Byzanz* ist ein Opfer für Hera an dem ersten Tage des Jahres überliefert.[1] Hera mag hier zum Mondkalender in Beziehung stehen; so wurde auf Delos am 1. Lenaion dem Apoll und der Artemis Numenia geopfert. Beide sind erst nachträglich mit den Mondphasen in Verbindung gesetzt worden.

Poseidon.

Bei Homer ist Poseidon Herr des Meeres und dazu Beschützer der Pferdezucht. Andere Zeugen beweisen aber, daß sein Machtbereich unendlich viel weiter ist, vor allem wird er auch in dem Inneren des griechischen Festlandes viel verehrt. Eine zum Teil sehr berechtigte Opposition gegen das herkömmliche, dem Homer entliehene Schema hebt diese binnenländischen Sagen und Kulte stark hervor; die äußerste Konsequenz ist die von Gruppe gezogene, daß Poseidon eigentlich ein in der Erdtiefe hausender Erdgeist sei, der mit Demeter eng verbunden ist; seine Heimat sei Böotien.[2]

Vielleicht wird ein sichereres Resultat zu gewinnen sein, wenn wir den Poseidonkult nach der oft hervorgehobenen Forderung prüfen, daß dort, wo ein Gott wirklich eine alte und tief gewurzelte Verehrung gehabt hat, dieser Kult in Festen seinen Ausdruck gefunden hat. Nun ist das Wettrennen zu Onchestos das einzige böotische Fest; in Thessalien gibt es nur die ursprünglich nicht poseidonischen Taurokathapsien und den Agon zu Ehren des ersten Pferdes (Skyphios). Wenden wir uns aber nach dem Peloponnes, der von Diodor mit noch stärkeren Worten als Eigentum des Posei-

---

1) Dionys. Byz. bei Hudson, Geogr. min. III, 2 *Ille locus Junonia acra dicitur, ubi quotannis victimas primo anni die mactat gens Megarica.* S. Roscher, Juno und Hera S. 32.

2) Gruppe, GM. 1137 ff. Dieses deuten schon die Alten an; Corinna fr. 1 *ἄναξ Βοιωτέ*; Aristarch in Et. m. 547, 16 *Βοιωτία ὅλη ἱερὰ Ποσειδῶνος.* Für eine Kritik der oft kühnen Zusammenstellungen und Deutungen Gruppes ist hier nicht der Platz.

don beansprucht wird[1]), so finden wir Feste auf den Inseln Ägina und Kalaureia, auf dem Festlande eins in Argolis, dann treffen wir in der südlichen Hälfte der Halbinsel eine ganze Reihe: in Mantinea, Pallantion, Triphylien, Tainaros; von den sechs Spielen, in denen Damonon gesiegt hat (IGA 79), sind drei poseidonische: *Ποοίδαια* in Helos und Thuria und die Spiele *ἐν Γαιαϝόχῳ*, die wahrlich keine Erklärung brauchen. Diese sind zwar nur als Spiele erwähnt, aber für eine so frühe Zeit sind auch diese beweiskräftig. Damals hat man nicht, wie in der späteren Zeit, Spiele um der Spiele willen eingerichtet und einen kultisch leeren Namen als obligate Etikette angeheftet, sondern sie sind in wirklich vorhandenen, lebenskräftigen Kulten entstanden. Bedeutungsvoll ist auch, daß die drei Poseidonagone Pferdewettrennen sind; es zeigt, daß Poseidon in dem südlichen Peloponnes Pferdegott war wie in Arkadien, wo der Kult des Poseidon Hippios verbreitet ist.

Nur in Lakonien finden wir den Kult des Poseidon *Γαιάϝοχος*[2]), der uns neben dem verwandten *ἐννοσίγαιος* so oft bei den Dichtern begegnet. Der Name wird jetzt im Anschluß an eine Hesychglosse gedeutet als 'der unter der Erde fährt'. Wie ist aber der pferdegestaltige Gott der Flüsse zum Erderschütterer geworden? Hierin steckt ein Stück alter Naturphilosophie. Die Griechen, besonders die Peloponnesier, waren daran gewöhnt, Flüsse in die Erde verschwinden und nach einem oft langen unterirdischen Lauf wieder hervorbrechen zu sehen. Wie uralt diese Erkenntnis ist, zeigen die vorhistorischen Tunnelarbeiten, um das Wasser des Kopaissees abzuleiten. Der unterirdische Fluß ist so recht *γαιάοχος*, 'der unter der Erde fährt' wie der Gott. Die Ansicht, die wir bei den Späteren vorfinden, daß Erderschütterungen mit dem Wirken des Wassers und den unterirdischen Flüssen zusammenhängen, ist sehr alt; sie mußte sich aufdrängen, sobald die Natur der Katavothren erkannt wurde. So konnte der Wassergott Urheber des Erdbebens werden. Wenn man der alten Zeit kein so wissenschaftliches Denken zutraut, was im Vergleich

1) Diod. 15, 49 *διὰ τὸ δοκεῖν τὸ παλαιὸν τὴν Πελοπόννησον οἰκητήριον γεγονέναι Ποσειδῶνος καὶ τὴν χώραν ταύτην ὥσπερ ἱερὰν τοῦ Ποσειδῶνος νομίζεσθαι, καὶ τὸ σύνολον πάσας τὰς ἐν Πελοποννήσῳ πόλεις μάλιστα τῶν ἀθανάτων τιμᾶν τοῦτον.*

2) Hesych s. v. *Γαιήοχος· ὁ τὴν γῆν συνέχων ἢ ὑπὸ τῆς γῆς ὀχούμενος* (cod. *συνεχόμενος*) *ἢ ὁ ἱππικός, ὁ ἐπὶ τοῖς ὀχήμασι ἢ ἅρμασι χαίρων· Λάκωνες*; vgl. Bekk. anecd. 1, 229, 8. Die letzten Worte zielen auf das Pferdewettrennen *ἐν ΓαιαϜόχω*, das an und für sich beweist, daß der Gaiaochos ein Pferdegott ist. S. Wide, LK. 38 A. 3.

mit den Vorstellungen der Naturvölker meines Erachtens nicht zu hoch gegriffen ist, dann sage man lieber: der pferdegestaltige Gott, 'der unter der Erde fährt', war wie gemacht, um ein Gott des Erdbebens und des unterirdischen Donners zu werden, der sich weit hinzieht, als ob Hunderte von Wagen unter der Oberfläche der Erde dröhnend einherführen.

Der Peloponnes ist auch mindestens so reich an Poseidonsagen wie irgend eine andere Landschaft; wir müssen also in ihm einen Stammsitz des Gottes erkennen. Seine Beziehungen zum Pferd sind in Kult und Sage hier fest und alt und können unmöglich durch homerischen Einfluß erklärt werden. Der Gott der Flüsse hatte wie die Stromdämonen in Nordeuropa Pferdegestalt.[1])

Das zweite Gebiet des Poseidonkultes sind die Inseln des Ägäischen Meeres; wir finden Feste auf Euboia (Geraistos), Tenos, Mykonos, Samos, Kos, Rhodos, dazu an der kleinasiatischen Küste auf Mykale, in Milet, Smyrna und Ephesos. Auch wenn unsere Kenntnis der Festgebräuche sehr mangelhaft ist, kann es schon wegen der Lage der Festorte nicht zweifelhaft sein, daß Poseidon hier als Meeresbeherrscher und Seefahrergott auftritt (mit Ausnahme von Rhodos, s. u.). Das ist er auch in zwei peloponnesischen Kulten; denn der auf den Vorgebirgen Kalaureia und Tainaros Verehrte muß der Meeresgewaltige sein. Angesichts dieses Tatbestandes ist es unmöglich und auch müßig, zu entscheiden, ob Poseidon ursprünglich ein Fluß- oder ein Meeresgott gewesen ist; je nach den Wohnsitzen der Verehrer wird der Wassergeist dieses oder jenes.

Die Dürftigkeit der Poseidonfeste und besonders die Armut an kultischen Einzelheiten steht in grellem Widerspruch zu der Machtstellung und dem Sagenreichtum des Gottes. In der Heortologie treten eben nur diejenigen Feste hervor, die an bestimmte Jahrespunkte anknüpfen können: deswegen sind die Ackerbaufeste so zahlreich.

Ποοῖδαια in Helos und Thuria.

Über die Poseidonfeste in Helos und Thuria (*Θευρία*) in Messenien wissen wir nur, daß Damonon in jenem siebenmal, in diesem achtmal

1) Grimm, Deutsche Myth.[4] 1, 105 f. und 3, 142 f.; Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 11 (01) 204, vgl. die französische Geschichte von Morbihan 12 (02) 389 u. a. Wie Poseidon und die Flußgötter treten auch die Wasserdämonen in Nordeuropa in Stiergestalt auf. Der Wechsel zwischen Pferd und Rind scheint willkürlich zu sein. Das vedische 'Wasserkind' *apāṃ napāt* ist pferdereich, Oldenberg, Rel. der Veda 118.

mit demselben Gespann siegte (IGA 79). Für die Verwandtschaftsverhältnisse und das Alter der Kulte ist die Wortform interessant. Die Lakedämonier sagten wie die anderen Dorier Ποτειδάν[1]); hier aber wie auf Tainaron heißt der Gott Ποοἰδάν, was die arkadische Form mit der lakonischen Verhauchung des Sigma ist. Alle drei Kulte sind also vorlakonisch und gehören demselben Stamm an, der in Arkadien den Gott so sehr verehrte.

Das Pferdewettrennen ἐν Γαιαϝόχῳ

ist das dritte von Damonon erwähnte Poseidonfest. Es ist spartanisch. Paus. 3, 20, 2 erwähnt das Heiligtum des Poseidon Gaiaochos; nach Xen., Hell. 6, 5, 30 war neben dem Heiligtum ein Hippodrom, eben der, in dem Damonon gesiegt hatte. Er muß außerhalb der Stadt gelegen haben, da die feindlichen Reiter bei dem Einfall des Epameinondas bis in den Hippodrom vordrangen, und nicht weit von Therapne (Paus. 3, 20, 2). Vgl. die Hesychglosse S. 65 A. 2.

Tainaria.

Hesych bezeugt ein lakonisches Poseidonfest namens Tainaria[2]); es ist jedoch nicht unzweifelhaft, wo es gefeiert wurde, denn das Heiligtum auf Tainaron hatte eine Filiale in Sparta, die Tainarion genannt wurde (Paus. 3, 12, 5). Hesych belehrt uns weiter, daß die Tainaristen in dem Feste eine Rolle spielten. Dieses Kultkollegium begegnet unter dem wenig verschiedenen Namen Tainarioi in drei späteren Inschriften[3]), die Verzeichnisse der Mitglieder geben, an deren Schluß die Beamten aufgeführt werden. Die Posten wechseln etwas in allen drei Listen. Der Mantis ist der religiöse Ratgeber; Kultbeamte sind Herolde, Flötenbläser, Parasiten und der das Gottesbild trug (σιοφόρος, τὸν σὶν φέρων)[4]), weiter Küchenpersonal mit dem

1) Beweisend ist, daß Xenophon, der es wissen mußte, den Agesilaos in seiner dorisch wiedergegebenen Replik an Leotychidas, Xen. Hell. 3, 3, 2, diese Namensform anwenden läßt; Eupolis fr. 140 K. Ποτειδᾶ Ποντίῳ. In den Inschriften der Kaiserzeit Ποσιδᾶνος, z. B. CIG 1374.

2) Hesych s. v. Ταινάρια[ς]· παρὰ Λακεδαιμονίοις ἑορτὴ Ποσειδῶνος καὶ ἐν αὐτῇ Ταιναρισταί.

3) Le Bas-Foucart, Inscr. de Pelop. Nr. 163 b, c, d.

4) Er war wie die Dienerschaft ein Sklave oder Freigelassener (ohne Vaternamen in *b* und *c*, in *d* Πλοῦτος ἐξ Εὐρυβανάσσας) wie derjenige, der bei dem Fest der Artemis Limnatis in Patrai ihr Bild von Meroa nach dem neuen Tempel in der Stadt trug, s. u. Zu dem κο(ι)ακτήρ vergleicht Herwerden, Lex. suppl. Hes. κοιᾶται· ἱερᾶται.

rätselhaften σκιφατόμος und Bademeister. Das Kollegium war also wie ein Klub organisiert. Das größte Interesse erweckt der σιοφόρος, denn er setzt eine Prozession voraus, in der das Bild des Poseidon getragen wurde. Da bei Filialkulten das Götterbild oft zur Zeit der Feier von dem Haupttempel nach der Filiale gebracht wird, ist der wahrscheinliche Hergang der, daß bei den Tainarien, die in dem heiligen Bezirk zu Sparta stattfanden, die Einkehr des tainarischen Gottes dargestellt wurde; doch wird das Bild nicht von Tainaron nach Sparta gebracht worden sein; der Weg ist zu lang und mühevoll.

Der Kult auf Tainaron ist, wie die Namensform Ποοιδάν zeigt vordorisch und mit dem arkadischen verwandt.[1]) Bei dem Heiligtum dort ist ein Fund von 70 Bronzestatuetten gemacht worden, die Pferde und Stiere darstellen. Ebenso wie das Pferd das poseidonische Tier auf dem Peloponnes ist, so ist es der Stier im übrigen Griechenland — das homerische Stieropfer in Pylos zeugt für ionische, nicht für peloponnesische Sitte. Dies darf zusammengestellt werden mit den Spuren von dem euböischen Poseidon Geraistios im dorischen Gebiet. Tainaros und Kalauros sind Brüder von Geraistos, sie segeln nach dem Peloponnes und gründen die gleichnamigen Heiligtümer[2]), die die Sage also als Filiale des geraistischen Kultes betrachtet. Wide, LK. 43, hat hiermit zusammengestellt, daß von Lakonien (nebst Kos und Kalymna) ein Monat Geraistios bekannt ist; es ist eine schöne Bestätigung, daß er ihn selbst in Kalaureia nachher wiedergefunden hat.[3]) Auch in Troizen finden wir ihn und eine Tribus Geraistia.[4]) Der Gott auf Tainaros ist jedoch nicht Geraistios, sondern behält immer seine lokale Bezeichnung; auf Kalaureia führt Poseidon kein Epitheton. Man muß sich also den Vorgang so vorstellen, daß die euböischen Seeleute, die auf ihren kühnen Fahrten so oft Kalaureia und Tainaron umschifften, in dem Gott dieser Vorgebirge den von ihnen gefürchteten Geraistios erkannt haben. Sie haben sicher oft

---

1) Ποοιδάν in den ältesten Inschriften IGA 83, 86, 88; die Inschrift aus Sparta IGA S. 34, Not. 2 Πο]οι(δ)[άν gilt wohl dem tänarischen Kult. Später ist zwar die lakonische (dorische) Form eingedrungen, wie in CIG 1335 und Le Bas-Foucart a. a. O. 255d, ein Ehrendekret des κοινὸν Λακεδαιμονίων, also nach 146 v. Chr. Vgl. R. Meister, Dorer und Achäer (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 24 (04) III) 8 A. 1, der aber irrtümlich Ποοιδάν für die echtspartanische Form hält; dagegen Thumb, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 15 (05) 395.

2) Steph. Byz. s. v. Ταίναρος.

3) A. M. 20 (95) 287 Nr. 2 = SIG² 578.

4) Die Troizenier feiern in Geraistios ein mehrtägiges saturnalienartiges Fest, s. o. S. 36 A. 2; die Tribus BCH 10 (86) 141.

dort gelandet und auch ihren Kult und die Kultgebräuche, aus denen der Monatsname stammt, mitgeführt und den poseidonischen Stier als Weihgeschenk nach Tainaron gebracht. Bei der markanten Lage der drei Kultplätze ist dieser Hergang viel natürlicher, als daß ein wandernder Stamm (die Dryoper) den Kult verpflanzt haben sollte.

Posidonien in Mantineia

werden erst in römischer Zeit erwähnt[1]), es ist aber unzweifelhaft, daß das Fest alt ist, da der Poseidonkult hier solche Bedeutung hatte, daß die Mantineer nach seinem Priester datieren und den Dreizack als Schildzeichen führen.[2]) Der Gott hieß hier, wie oft in Arkadien, Hippios; der Tempel wird oft erwähnt.

Hippokrateia.

Dem Poseidon Hippios gehört auch das Rennfest der Hippokrateia in Pallantion.[3]) Usener, Göttern. 36, A. 1, meint, daß der ursprüngliche Gott des Festes Hippokrates hieß, es war aber sicher der gemein-arkadische Poseidon Hippios, wie Dionysios angibt, denn dieser ist der altertümliche Gott, Hippokrates als spezieller Pferdebeschützer kann erst sekundär sein, auch als Sondergott.

Fest des Poseidon Samios.

Der Gott der alten Stadt Samos in Triphylien war Poseidon Samios. Die Stadt war aber früh eingegangen (Strabon 8 S. 347), worauf auch die wechselnde Namensform deutet, die Stätte aber bestand unter dem Namen Samikon als Festung und Heiligtum unter der Oberhoheit von Makistos. Diese Stadt leitete auch das von Strabon erwähnte Fest, das vielleicht Samia hieß. Daß es ein Bundesfest der Minyerstädte Triphyliens war[5]), kann aus den Worten Strabons

---

1) IG VII, 1136 Z. 8 *Ποσείδαια [καὶ] Ῥωμαῖα τὰ ἐν Ἀντιγονείᾳ δίαυλον*; also vor Hadrian, der der Stadt ihren Namen zurückgab.

2) Bacch. fr. 41 Bgk. Eine Tribus *Π[ο]σοιδ(α)ία* Le Bas-Foucart a. a. O. 352 p.

3) Dion. Hal., Ant. rom. 1, 33 *ἀπέδειξαν δὲ καὶ Ποσειδῶνι τέμενος Ἱππίῳ καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν ὑπ' Ἀρκάδων, Κωνσουάλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων λεγόμενα κατεστήσαντο.*

4) Strab. 8 p. 343 *ὅπου τὸ μάλιστα τιμώμενον τοῦ Σαμίου Ποσειδῶνος ἱερόν· ἔστι δὲ ἄλσος ἀγριελαιῶν πλῆρες· ἐπεμελοῦντο δ' αὐτοῦ Μακίστιοι, οὗτοι δὲ καὶ τὴν ἐκεχειρίαν ἐπήγγελλον, ἣν καλοῦσι Σάμιον* (codd: *Σάμιοι*, Casaubonus *Σάμια*). Die Stadt Samia Paus. 5, 6, 1; Samikon Polyb. 4, 77. Vgl. Bursian, Geogr. von Griechenl. 2, 282. 5) K. O. Müller, Orchom. 160.

nicht geschlossen werden, nur daß es Anspruch auf nicht nur lokale Geltung machte und daher, wie für die Olympien u. a., eine Ekecheirie angekündigt wurde. Dies ist die einzige Nachricht. Man wird sicher nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß hier, wie bei den übrigen Poseidonfesten, die Pferdeagone ein Hauptstück waren.

Poseidonfest in Onchestos.

Ein Pferdegott ist Poseidon auch in dem berühmten, schon in dem Schiffskatalog *B* 506 erwähnten Kult zu Onchestos in Böotien. Der Hain des Poseidon war der zweite Zentralpunkt des böotischen Bundes, der hier Bundestag und Festversammlung abhielt.[1]) Das läßt auf eine große Feier schließen. Auf sie wird gewöhnlich eine merkwürdige Stelle in dem Hymnus auf den pythischen Apollon bezogen.[2]) Ein Wettfahren ist das jedoch nicht; als eine Art von Orakel deutete es zuerst Boettiger[3]), es ist aber willkürlich herauszulesen, daß es ein gutes Omen sein sollte, wenn die losgelassenen Pferde in den Hain des Poseidon liefen. Dem Wortlaut nach wurden die Pferde vielmehr innerhalb des Haines losgelassen (*ἄλσος· ἔνθα κτλ.*), und der springende Punkt ist, ob der Wagen unter den Bäumen zerbrochen wird oder nicht; in jenem Fall wird er dem Gott geweiht. Eher ist das eine Methode, zu erfahren, ob das Weihgeschenk dem Gott genehm ist (P.-R. 593 A. 2). Bei Opfern ist es sehr gebräuchlich, daß die Gottheit irgendwie veranlaßt wird, ihren Willen kund zu tun. Wenn der Wagen zerbrach, hatte der Gott angegeben, daß er nicht mehr zum Gebrauch der Menschen dienen sollte. Jedenfalls muß doch dieser sonderbare Gebrauch mit einem Wettfahren im Dienst des Poseidon zusammenhängen.[4])

---

1) Strab. 9 p. 412 *Ὀγχηστὸς δ' ἐστίν, ὅπου τὸ ἀμφικτυονικὸν συνήγετο.* Das Bundeshaupt heißt in megarischen Inschriften *ἄρχων ἐν Ὀγχηστῷ*, und nach dem Bundesvertrag zwischen Phokern und Böotiern, IG IX, 1, 98 (nach 196 v. Chr.) wurden die böotischen Bundesbehörden in Onchestos gewählt.

2) V. 52 (230) ff. *Ὀγχηστὸν δ' ἶξες, Ποσιδήιον ἀγλαὸν ἄλσος·*
ἔνθα νεοδμὴς πῶλος ἀναπνέει ἀχθόμενός περ
ἕλκων ἅρματα καλά· χαμαὶ δ' ἐλατὴρ ἀγαθός περ
ἐκ δίφροιο θορὼν ὁδὸν ἔρχεται· οἳ δὲ τέως μὲν
κείν' ὄχεα κροτέουσι ἀνακτορίην ἀφιέντος.
εἰ δέ κεν ἅρματ' ἀγῇσιν ἐν ἄλσει δενδρήεντι
ἵππους μὲν κομέουσι, τὰ δὲ κλίναντες ἐῶσιν.
ὣς γὰρ τὰ πρώτισθ' ὁσίη γένεθ'· οἳ δὲ ἄνακτι
εὔχονται, δίφρον δὲ θεοῦ τότε μοῖρα φυλάσσει.

3) Bei Matthiae z. St.; vgl. Baumeister z. St.

4) Der Wagen, mit dem der Sieg errungen war, wurde von Euagoras in Olympia (Paus. 6, 10, 8), von Arkesilas in Delphi geweiht (Pind. P. 5, 35 ff.).

Agon des Poseidon Petraios.

Ein Pindarscholion[1]) trägt drei Erklärungen für das Epitheton des Poseidon *Πετραῖος* vor. Einmal soll er, die Felsen spaltend, das Tempetal geschaffen haben, oder es ist das erste Pferd ihm aus dem Felsen geboren auf dieselbe Weise wie Erichthonios dem Hephaistos aus der Erde; die dritte Erklärung muß aus dem Et. m. dahin ergänzt werden, daß das Pferd Skyphios aus dem Felsen hervorsprang, als der Gott ihn mit dem Dreizack schlug. Obgleich das Et. m. den Tempel, nicht den Agon erwähnt, ist es glaublich, daß die Legende als Aition zu dem Wettfahren in dem von den Scholiasten zu Pindar, Apollonios und Vergil erwähnten Agon dienen soll. Poseidon Hippios ist ein gemein-griechischer Gott, obgleich sein Kult vor allem Arkadien und dem südlichen Peloponnes gehört.

Pferdeopfer in Dine und in Illyrien.

Bekanntlich werden in Griechenland wie in der ganzen Welt Opfer den Wassergottheiten dadurch dargebracht, daß das Opfer in ihr Element hinabgestürzt oder versenkt wird, eine Tatsache, die bei den Hypothesen über die Entstehung des Opfers mehr, als geschehen ist, in Betracht gezogen werden muß.[2]) In zwei Fällen ist daraus dem Poseidon eine dauernde Opfersitte entstanden. *Dine* ist eine mächtige Süßwasserquelle, die im Meer einen halben Kilometer von dem Ufer zwischen Argolis und Kynuria emporsteigt. Eine so auffallende Naturerscheinung hatte einen Kult des Poseidon veranlaßt,

1) Schol. Pind. P. 4, 246 — — — *Ἄλλως· ἐπίθετον Ποσειδῶνος ὁ Πετραῖος. φασὶ δὲ καὶ ἀγῶνα διατίθεσθαι τῷ Πετραίῳ Ποσειδῶνι, ὅπου ἀπὸ τῆς πέτρας ἐξεπήδησεν ὁ πρῶτος ἵππος· διὸ καὶ Ἵππιος ὁ Ποσειδῶν.* Et. m. *Ἵππιος ὁ Ποσειδῶν· ὅτι δοκεῖ πρῶτον ἵππον γεγεννηκέναι Σκύφιον ἐν Θεσσαλίᾳ τῇ τριαίνῃ παίσας· ὅθεν ἱερὸν Ποσειδῶνος Πετραίου καθίδρυται ἐν Θεσσαλίᾳ.* Schol. Apollon. Argon. 3, 1244 *Πέτρην θ' Αἱμονίην· τὴν Θεσσαλίαν πέτραν· χωρίον δέ ἐστιν, ἐν ᾧ Ποσειδῶνος ἄγεται ἀγών, ὡς ἀπὸ τοῦ τόπου Πετραῖον καλεῖσθαι.* Serv. zu Verg. Georg. 1, 12 — — — *ob hanc causam a Thessalis Neptuno equestre certamen memorent institutum: unde apud Graecos ἵππιος Ποσειδῶν.*

2) Die Belege aus dem klass. Altertum und einige andere (vgl. bes. unsere Opferquellen!) sind am bequemsten zusammengestellt von Frazer zu Paus. 8, 7, 2; noch andere werden bei der Behandlung des Opfers an Kore in der Quelle Kyane angeführt werden.

der hier auf einmal Quell- und Meeresgott war. Pferde wurden ins Meer versenkt; das Opfer hatte aber früh aufgehört.[1])

Ein ganz ähnliches Opfer wird von lateinischen Verfassern aus *Illyrien* überliefert[2]); der Ort ist unbekannt, man hat auf Dyrrhachium geraten (P.-R. 1, 592 A. 2). Das Opfer war prächtiger als in Argolis, es wurde nach Paulus (anders Servius) jedes achte Jahr ein ganzes Viergespann versenkt. Es ist deutlich ein Opfer an Poseidon, obgleich es nicht überliefert wird; von dem philosophierenden Zusatz bei Servius *quod Saturno etc.* kann man füglich absehen; er ist ein Autoschediasma, und Max. Mayer ist im Unrecht, wenn er das Opfer dem Kronos zuschreibt (RL. 2, 1481). In Arkadien hatte man nach dem Muster der Legende von der Zeusgeburt gedichtet, daß Rhea, als sie Poseidon zur Welt gebracht hatte, dem Kronos vorgab, ein Füllen geboren zu haben, das sie ihm zu verschlingen gab (Paus. 8, 8, 2). Die Sage soll die Pferdegestalt des Gottes erklären; in Illyrien hat man sie verwendet, um ein Aition für das Hinabstürzen der Pferde zu schaffen, und so ist Saturnus-Kronos in Verbindung mit dem Opfer gesetzt worden.

Geraistia.

Über den berühmten Kult auf der Südspitze Euböas sind wir wenig unterrichtet. Von Festgebräuchen verlautet nichts; dem Aition, das mit dem Schiffbruch der aus Troja heimkehrenden Flotte wirtschaftet, ist nichts zu entnehmen, nur daß Poseidon hier Herr des

---

1) Paus. 8, 7, 2 *τὸ δὲ ἀρχαῖον καὶ καθίεσαν ἐς τὴν Δίνην τῷ Ποσειδῶνι ἵππους οἱ Ἀργεῖοι κεκοσμημένους χαλινοῖς.* Da die Sitte, Wassergottheiten Pferde zu opfern, nicht nur persisch oder skythisch ist, sondern in der ganzen Welt nachweisbar (Frazer a. a. O.), ist es nicht nötig mit Stengel, Philologus 39 (80) 182ff., Entlehnung von dem Osten anzunehmen; die Seltenheit des Opfers läßt sich ausreichend aus seiner Kostspieligkeit erklären. Stengel findet eine Bestätigung seiner Hypothese darin, daß die Farbe der Tiere, wenn erwähnt, bei den Griechen wie bei den Persern weiß ist. Dabei darf man sich erinnern, daß das weiße Roß in der antiken Welt das königliche ist, das dem höchsten Gott und dem Triumphator zukommt, also auch als Opfer an den Pferdegott das geziemendste.

2) Serv. zu Verg. Georg. 1, 12 *Saturno, cum suos filios deuoraret, pro Neptuno equum oblatum deuorandum tradunt, unde Illyricos quotannis ritu sacrorum equum solere aquis immergere; hoc autem ideo quod Saturnus umoris totius et frigoris deus sit.* Paul. Diac. p. 101 Müller (Festus s. v. Hippius) *uel quod equuleus, ut putant, loco eius suppositus Saturno fuerit, quem pro Neptuno deuoraret; uel quod tridentis ictu terra equum excierit, cui ob hoc in Illyrico quaternos equos iaciebant nono quoque anno in mare* (mit der thessalischen Sage zusammengeworfen, s. G. Wentzel, Philol. 50 (91) 389).

Meeres und der Stürme war[1]), wie in dem verwandten Kult auf Kalaureia.

In dem dortigen Poseidontempel ist auch ein Poseidonfest vorauszusetzen, aber die Überlieferung schweigt. Dagegen sind zwei Fälle bekannt, in denen durch Privatstiftungen Opfer an Poseidon und Zeus Soter eingerichtet werden, die in Wirklichkeit den Stiftern und ihren Familien gelten und auf einem Altar vor ihren Statuen verrichtet werden.[2])

Thiasoi auf Ägina.

Sie und die angeschlossenen Aphrodisien müssen ein beliebtes Fest gewesen sein. Plutarch[3]) beschreibt die Mahlzeit, die dem Fest eigentümlich war. Bei dem Opfer an Poseidon speiste jede Familie in ihrem Haus, oder die Verwandten taten sich zusammen; Sklaven und Fremde durften nicht dabei sein, sondern die Geschlechtsgenossen bedienten einander. Das Mahl oder vielmehr die Tischgesellschaft hieß *θίασος* und die Teilnehmenden *μονοφάγοι*.

Das einzige Fest, das Vergleichungspunkte bietet, sind die Apaturien. Auch bei ihnen wurde ein Mahl von den Geschlechtsgenossen abgehalten, und daß das äginetische Fest eine Geschlechtsfeier ist, zeigen alle die in dem Bericht hervorgehobenen Einzelheiten. Deswegen wurden Fremde und Sklaven ferngehalten. Hierher gehören auch die *θίασοι*, denn, wie durch die Demotionideninschrift bekannt ist, waren die attischen Phratrien in Thiasoi eingeteilt.[4]) Warum diese Gentilfeier Poseidon zugeschrieben wurde, ist unbekannt. Bei den Apaturien wechseln die Götter stark, und in dem Peloponnes

---

1) Schol. Pind. Ol. 3, 159 *ἐν Εὐβοίᾳ Γεραίστια ὑπὸ πάντων Γεραιστίων ἄγεται Ποσειδῶνι διὰ τὸν συμβάντα χειμῶνα περὶ Γεραιστόν.*

2) Le Bas-Foucart, Inscr. de Peloponn. 1754; SGDI 3380; AM. 20 (95) 289 f. trieterisch am 7. Artemision. AM. a. a. O. 287 f.; SIG² 578.

3) Plut., qu. gr. p. 301 Ef. Das Aition, das an den Schiffbruch der heimkehrenden Achäer anknüpft, ist belanglos; *οὔτε χαίρειν ᾤοντο δεῖν φανερῶς οὔτε θύειν τοῖς θεοῖς· ἀλλὰ κρύφα καὶ κατ' οἰκίαν ἕκαστοι τοὺς σεσῳσμένους ἀνελάμβανον ἑστιάσεσι καὶ φιλοφροσύναις, αὐτοὶ διακονούμενοι πατράσι καὶ συγγενέσι καὶ ἀδελφοῖς καὶ οἰκείοις ἀλλοτρίου μηδενὸς παρεισιόντος. ταῦτ' οὖν ἀπομιμούμενοι τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἄγουσι τοὺς καλουμένους Θιάσους, ἐν ᾗ καθ' αὐτοὺς ἐφ' ἡμέρας ἑκκαίδεκα μετὰ σιωπῆς ἑστιῶνται, δοῦλος δ' οὐ πάρεστιν· εἶτα ποιήσαντες Ἀφροδίσια διαλύουσι τὴν ἑορτήν· ἐκ δὲ τούτου μονοφάγοι καλοῦνται.*

4) SIG² 439, Z. 73 mit den Anm. z. St.; Wilamowitz, Aristot. u. Athen. 2, 263.

tritt auch Poseidon als Geschlechtsgott auf.[1]) Das Fest und die feierlichen Mahle dauerten nach Plutarch 16 Tage, was für ein griechisches Fest viel ist — wir können die Angabe nicht beurteilen; nimmt man Athen. 13 S. 588 E wörtlich, so soll es sogar zwei Monate gedauert haben; mehr s. unter den Aphrodisien. Wegen des Anschlusses dieses Festes erinnert man sich, daß Aphrodite teils an den ionischen Apaturien teilhatte, teils als Meeresgöttin dem Poseidon nahestand.

Panionien und andere Feste des Poseidon Helikonios.

Als Stammort des Kultes wird allgemein die durch das Erdbeben vom Jahre 373 v. Chr. zerstörte achäische Stadt betrachtet. Helikonios stimmt aber als Ethnikon nicht zu Helike, was die Alten trotz der landläufigen Ansicht wohl empfanden.[2]) Der älteste Gewährsmann, der Verfasser des 22. hom. Hymnus an Poseidon, weiß gar nichts von dem Helikonios zu Helike, obgleich er den zweiten berühmten achäischen Kultsitz, Aigai, erwähnt, sondern stellt wie viele andere den Beinamen zu dem Berg Helikon.[3]) Damals war also die Verknüpfung zwischen dem Helikonios und Helike noch nicht aufgekommen, obgleich Poseidon seit alters in Helike verehrt wurde, Θ 203; was Paus. 7, 24, 8 und Strabon 8 S. 384 von dem Heiligtum des Poseidon Helikonios in der verschwundenen Stadt berichten, ist natürlich Sage. Vielleicht ist die Verknüpfung erst durch das delphische Orakel im 4. Jahrhundert aufgebracht worden, s. u. S. 76. Was aber der Name eigentlich bedeutet, ist ungewiß. Die Deutung des homerischen Hymnenverfassers ist möglich, aber einstimmig verworfen, da wir von einem Poseidonkult

---

1) Poseidon *γενέθλιος* in Sparta (Paus. 3, 15, 10), *γενέσιος* bei Lerna (2, 38, 4) und wohl auch *δωματίτης* in Sparta (vgl. Wide, LK. 45 f.); *πατρογένιος* Plut. qu. symp. p. 730 E. Ich will mich nicht darauf berufen, daß man in dem in der Apaturienlegende auftretenden Melanthios eine Hypostase des Poseidon sieht (Töpfer in P.-W. 1, 2674); die Deutung ist bestritten und ziemlich sicher unrichtig.

2) Daher Steph. Byz. s. v. *Ἑλίκη. ὁ πολίτης Ἑλικώνιος ἀπὸ κτίστου Ἑλικῶνος* (aus dem Stadtnamen konnte man es also nicht herleiten) *καὶ Ἑλικωνία τὸ θηλυκόν· ἴσως δὲ τοῦτο ἀπὸ τοῦ ὄρους γέγονεν. ἔστω οὖν Ἑλικεὺς ἢ Ἑλικωνίτης*; offenbar das richtige.

3) H. hom. 22, 3 *πόντιον, ὅσθ' Ἑλικῶνα καὶ εὐρείας ἔχει Αἰγάς*; ebenso das 6. hom. Epigr. *εὐρυχόρου μεδέων ἠδὲ ζαθέου Ἑλικῶνος* und Aristarch bei Et. m. 547, 15 (s. v. *Κύπρις*).

auf dem Helikon nichts wissen. Andere Vorschläge sind wenig befriedigend.[1])

Die äußere Geschichte des ionischen Bundesfestes, der auf Mykale gefeierten Panionien, hat Köhler aufgeklärt, AM. 10 (85) 36. Die Teilnahme war ein Zeichen der Zugehörigkeit zum Bunde, Paus. 7, 3, 10; 4, 10; 5, 1; daher wird die Gründung der ionischen Kolonien und die Stiftung der Panionien in dem Marmor Parium Z. 43 in dasselbe Jahr (1086/5) gesetzt. In dem panionischen Bundestag hatte einmal Bias von Priene den Vorschlag gemacht, daß die Ionier nach Sardinien auswandern sollten (Herodot 1, 170), nachdem das Glück sich schon gegen sie entschieden hatte, aber wohl vor der gänzlichen Niederwerfung des Aufstandes; denn es ist eine sehr ansprechende Vermutung Köhlers, daß den Panionien durch 'die nivellierenden Verwaltungsmaßregeln des Artaphernes' nach dem Sieg der Perser ein Ende bereitet wurde. Zu Herodots Zeiten waren sie eingegangen; er spricht von ihnen in der Vergangenheit[2]); das war unter der athenischen Herrschaft, mit der ein solches Sonderbündnis unvereinbar gewesen wäre. Nach dem Sturz Athens sind sie wieder belebt worden; der genaue Zeitpunkt ist unbekannt, sie begegnen aber in der Urkunde über die Vereinigung von Teos und Lebedos, die zwischen enge Grenzen datiert ist und wahrscheinlich dem Jahr 303 v. Chr. angehört, und in einer etwas späteren Urkunde.[3])

---

1) Am wenigsten der von Gruppe (GM. 71, vgl. Dürrbach bei Daremberg und Saglio, Dictionnaire des ant. 7, 63), der das Wort mit dem homerischen Epitheton der Rinder ἕλιξ zusammenbringt. Für die alte, Prellersche Beziehung auf die Meereswogen (P.-R. 570) ließe sich anführen, daß das Simplex *ἑλικός* von Kallimachos vom Wasser gebraucht wird, fr. 290 *Αἴσηπον ἔχεις, ἑλικώτατον ὕδωρ*, und die Ableitung *ἑλικών* im allgemeinen etwas Gewundenes, Gedrehtes zu bedeuten scheint, da es nach Hes. s. v. den eben gesponnenen Draht und bei Arist. Quint. 3 p. 187 Meib. ein neunsaitiges Musikinstrument bezeichnet. Das geht aber auf die sich schlängelnden Flüsse, Poseidon Helikonios ist jedoch ein ausgesprochener Meeresgott.

2) Herodot 1, 148 *τὸ δὲ Πανιώνιόν ἐστι τῆς Μυκάλης χῶρος ἱρὸς πρὸς ἄρκτον τετραμμένος κοινῇ ἐξαραιρημένος ὑπὸ Ἰώνων Ποσειδέωνι Ἑλικωνίῳ· ἡ δὲ Μυκάλη ἐστὶ τῆς ἠπείρου ἄκρη πρὸς ζέφυρον ἄνεμον κατήκουσα Σάμῳ, ἐς τὴν συλλεγόμενοι ἀπὸ τῶν πολίων Ἴωνες ἄγεσκον ὁρτήν, τῇ ἔθεντο οὔνομα Πανιώνια.*

3) Jene SIG² 177 mit Anm. Diese ist ein Bundesbeschluß der dreizehn ionischen Städte zu Ehren des Freundes des Königs Lysimachos, Hippostratos, dessen Statue im Panionion aufgestellt werden soll a. a. O. 189; das milesische Exemplar des Dekrets, zwischen 287 und 281 datiert, Fredrich A. M. 25 (00) 100 ff. CIG 2909 unbestimmte Zeit.

Köhler hat den Bericht Diodors[1]) auf sich beruhen lassen; er stimmt aber mit dem von ihm ermittelten überein und läßt uns weiter kommen. Anknüpfend an die Katastrophe von Bura und Helike erzählt er, daß neun[2]) ionische Städte die Panionien auf Mykale feierten, die Feier sei aber wegen Krieges unterbrochen und nach Ephesos verlegt worden. Man schickte Gesandte nach Delphi, und Apoll befahl, *ἀφιδρύματα* von Helike zu holen. Da die Einwohner der Stadt jene nicht hergeben wollten und es sogar zu einem sakrilegen Streit im Heiligtum kam, sandte Poseidon als Strafe das große Erdbeben.[3]) So, wie sie dasteht, verhehlt die Geschichte die näheren Umstände. Es ist richtig, daß die Panionien wegen eines Krieges, d. h. des ionischen Aufstandes, eingegangen sind. Das Orakel und das Ersuchen, von den Helikensern *ἀφιδρύματα* zu erhalten, ist sicher historisch, darf aber, da es zu der Katastrophe von Helike in Beziehung gesetzt wird, nicht durch viele Jahre von dieser (373 v. Chr.) getrennt werden, gehört also in den Anfang des 4. Jahrhunderts. Daß *ἀφιδρύματα* nötig waren, deutet auf die Wiederherstellung eines verfallenen Kultes; bei Überführung eines Kultes, die stattfinden mußte, wenn bis dahin die Panionien wirklich in Ephesos gefeiert worden sind, nimmt man die alten Kultbilder mit. Dieser Teil des Berichtes bezieht sich also auf die Erneuerung der Panionien auf Mykale und gibt eine ungefähre Zeitbestimmung dafür. Sie rückt dem Sturz Athens nahe. Dieser ist gerade der passendste Zeitpunkt, da die Ionier, von dem attischen Druck frei, die alten Zustände wiederkehren wähnten und sie wieder herzustellen suchten. Es erübrigt die angeblichen Panionien in Ephesos zu erklären. Kulte des Poseidon Helikonios sind bekannt in Milet und Teos (Paus. 7, 24, 5), Samos, Sinope, Tomi (s. u.). Der Gott der Panionien wird Filialkulte in allen an seinem Fest beteiligten

---

1) Diod. 15, 49 *κατὰ τὴν Ἰωνίαν ἐννέα πόλεις εἰώθεσαν κοινὴν ποιεῖσθαι σύνοδον τὴν τῶν Πανιωνίων καὶ θυσίας συνθύειν ἀρχαίας καὶ μεγάλας Ποσειδῶνι περὶ τὴν ὀνομαζομένην Μυκάλην ἐν ἐρήμῳ τόπῳ. ὕστερον δὲ πολέμων γενομένων περὶ τούτους τοὺς τόπους οὐ δυνάμενοι ποιεῖν τὰ Πανιώνια, μετέθεσαν τὴν πανήγυριν εἰς ἀσφαλῆ τόπον, ὃς ἦν πλησίον τῆς Ἐφέσου. πέμψαντες δὲ θεωροὺς Πυθώδε χρησμοὺς ἔλαβον ἀφιδρύματα λαβεῖν ἀπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ προγονικῶν αὐτοῖς βωμῶν ἐξ Ἑλίκης κτλ.*

2) Da er also diese Zahl für die alte Zeit gelten läßt, ist es nicht von Belang, wie sie hineingekommen ist.

3) Das letzte erwähnt auch Strabon 8 p. 385. Paus. 7, 24, 6 gibt als Grund des göttlichen Zornes an, daß die Helikenser Schutzflehende von dem Heiligtum weggerissen und getötet hätten; das dürfte sich auf die von Diodor erzählte Vergewaltigung der ionischen Gesandten beziehen.

Städten gehabt haben, und mit ihnen waren sicher, wie auf Samos, in Milet und Sinope, Feste verbunden. Da man nun wie gewöhnlich bemüht war, die Kontinuität der Panegyris aufrechtzuerhalten, so hat man fingiert, daß das ephesische Lokalfest während der Unterbrechung der Panionien an ihre Stelle getreten war; in Wirklichkeit wurden die Panionien im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts neu eingerichtet.[1])

Von den Einzelheiten der Feier ist wenig bekannt. Der Festort lag im Gebiet Prienes, daher hatte diese Stadt die Oberleitung; als Leiter fungierte ein junger Mann.[2]) In den letzten Jahren des Eumenes II., als er von den Römern immer kälter behandelt wurde, die ionischen Städte aber sich ihm enger anschlossen, haben sie ihm laut einer Inschrift aus Milet, deren Hauptpunkte im Arch. Anz. 1904 S. 9 mitgeteilt werden, große Ehrungen zuerkannt, die bei den Panionien und in allen Bundesstädten verkündet werden sollten; darunter war auch die Stiftung einer *ἡμέρα ἐπώνυμος* an den Panionien, zu deren würdiger Begehung Eumenes eine größere Schenkung machte. In der Kaiserzeit wurden die Agone den pythischen angeglichen.[3]) Den eigentümlichen Opferbrauch kennen wir durch das älteste, homerische Zeugnis.[4]) Bei Strabon 8, S. 384 lesen wir, daß die Alten sich stritten, ob die Stelle auf Mykale oder Helike zu beziehen sei; jenes ist richtig und jetzt nicht mehr zweifelhaft. Vielleicht hat das Vorgebirge selbst seinen Namen von dem Brüllen des hochgezogenen Stieres. Wie gewöhnlich und am menschenleeren Orte notwendig wurden Buden oder Zelte für die Festfeiernden aufgeschlagen. Jede Stadt hatte einen abgegrenzten Platz; als Lebedos und Teos sich vereinigten, wurde bestimmt, daß die beiden Städte zusammen

1) Eine noch engere Zeitbestimmung ließe sich durch die Perser des Timotheos gewinnen, wenn man mit Wilamowitz in der kleinen Ausgabe S. 62 ff. V. 251 f. *λαῶι τῶιδε* auf V. 247 *δυωδεκατειχέος λαοῦ* bezieht und daraus schließt, daß die Perser an den Panionien aufgeführt worden sind und zwar wegen der vorausgesetzten politischen Verhältnisse um 398—396. Da aber V. 250 *τάνδε πόλιν* dem *λαῶι τῶιδε* parallel steht und die Panionien in öder Gegend gefeiert werden, müssen die Perser nicht dort, sondern in irgend einer Stadt (wohl Milet, so Th. Reinach, Rev. des ét. gr. 1903, 62 ff., Blass, Gött. gel. Anz. 1903, 667) aufgeführt worden sein.

2) Strab. 8 p. 384 *μεμνημένον γε τῆς Πανιωνικῆς θυσίας, ἣν ἐν τῇ Πριηνέων χώρᾳ συντελοῦσιν Ἴωνες τῷ Ἑλικωνίῳ Ποσειδῶνι — — — καὶ δὴ πρὸς τὴν θυσίαν ταύτην καθιστᾶσιν ἄνδρα νέον Πριηνέα τὸν τῶν ἱερῶν ἐπιμελησόμενον.* Vgl. 14 p. 639.

3) CIG 2882 *ἀγωνοτέθης τῶν μεγάλων Πυθίων Πανιωνίων.*

4) *Υ* 403 f. *ὡς ὅτε ταῦρος ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα.* Über die Opfersitte s. u. Artemis *ἀπαγχομένη.*

Zelte aufschlagen und feiern sollten.[1]) Aus diesem Wort (*πανηγυρίζειν*) läßt sich auch schließen, daß jede Stadt für sich gewisse Festakte vollzog, wobei man an besondere Opfer an den Gott, an die Ordnung in dem Festzuge und an das Verkünden der Staatsangehörigkeit der Sieger u. dgl. denkt.

Eine Festversammlung in einem Helikonion genannten Heiligtum auf *Samos* ist durch eine Inschrift[2]) bekannt. Der Herausgeber, Köhler, hat ermittelt, daß diese zu einer Neuordnung des samischen Staatswesens durch *νομογράφοι* gehört, die nach dem Vertreiben der athenischen Kleruchie im Jahre 322 stattfand. Die Leiter heißen *ἐπιμήνιοι* und werden von den Chiliastyen ernannt, können sich auch selbst anbieten, woraus Köhler geschlossen hat, daß das Amt eine mit Ausgaben verbundene Leiturgie war. Wegen des Namens *ἐπιμήνιοι* meint Dittenberger z. St., daß nicht eine jährliche Feier, sondern kleinere Opferhandlungen ihnen oblagen. Dem widerspricht der Ausdruck *ἐπιμήνιοι τῆς πανηγυρικῆς συνόδου*; sie muß jährlich sein, und *ἐπιμήνιοι* werden oft die Besorger jährlicher Opfer genannt.[3]) Es ist natürlich möglich, daß kleinere Opferhandlungen ihnen jeden Monat oblagen.

Das von Pausanias 7, 24, 5 bezeugte Heiligtum des Poseidon Helikonios in *Milet* wird von den Scholien zu dem oben angeführten Vers Υ 404[4]) erwähnt im Zusammenhang mit einem Fest und einem Stier-

---

1) SIG² 177, Z. 1ff. *ὅστις δ' ἂν ἐς] τὸ Πανιώνιον ἀποστέ[λληται, οἰό]μεθα δεῖν [πρᾶξαι πάντα τὰ κο]ινὰ τὸν ἴσον χρόνον, σκηνοῦν δὲ τοῦτον καὶ πανηγυρ(ί)ζειν μετὰ τῶν παρ' [ὑμῶν ἀφικομέ]νων καὶ καλεῖσθαι Τήιον.*

2) A. M. 10 (85) 32ff.; SIG² 637 *Τάδε ε]ἰσήνεγκαν οἱ αἱρεθέν[τες νομο]γράφοι περὶ τῆς ἐν Ἑλικωνίωι [θυσίας· τοὺ]ς ἀποδεικνυμένους ὑπὸ τῶν χιλιαστήρων ἐπιμηνίους τῆς [πανηγυρικ]ῆς συνόδου τῆς ἐν Ἑλικωνίωι γινομένης ἐπιμηνιεύειν ἐὰν [ἐνδημῶσι κτλ.*

3) In dem jährlichen Fest des Zeus Hyetios auf Kos heißen die Leiter *ἐπιμήνιοι*, auch hier bieten sie sich selbst an, weiter in dem durch das Legat des Poseidonios eingerichteten jährlichen Opfer; sie sind drei und werden jedes Jahr erwählt, um es zu besorgen (SIG² 641). Ebenso in dem dem Herakles Diomedonteios gestifteten Kult, wo die drei *ἐπιμήνιοι* dem Priester untergeordnet sind (a. a. O. 734, Z. 59ff.). In Halasarna a. a. O. 614 (s. unter Apollon, Delia) und Mylasa auch jährlich *ὑπὸ τῶν ἐπιμηνιευόντ[ων ἐν] τοῖς Μουσείοις καὶ ἐν τοῖς Ἑρμαίο[ις ἐν Ξαν]δικῶι*, Hula und Szanto, S.-B. der Wiener Ak. 132 (95) II, S. 14, Nr. 6, Z. 5f.

4) Schol. Ven. B Υ 404 *φασὶν ἐν Μιλήτῳ ἱερὸν Ποσειδῶνος Ἑλικωνίου ἱδρῦσθαι. σύνηθες δὲ τοῖς ἐκεῖ καθ' ἕκαστον ἔτος ἐγκυκλεῖν τὰς θυσίας τῷ θεῷ σημεῖα λαμβάνουσιν ἀπὸ τῆς τῶν ταύρων ἐρυγῆς· βοώντων γὰρ τῶν ταύρων δοκοῦσιν εὐμενῆ τε εἶναι τὸν θεὸν καὶ τὴν θυσίαν ἀσπάζεσθαι.*

opfer an den Gott, wobei das laute Brüllen des Tieres als ein Zeichen angesehen wurde, daß das Opfer dem Gott genehm war. Es wäre dies eine erwünschte Bestätigung für die Verbindung des Poseidon Helikonios mit dem Stier, wenn nicht der Verdacht nahe läge, daß es aus der Homerstelle herausgesponnen sei.

Dieser Kult wurde auch von den ionischen Kolonisten mitgenommen. Wir kennen ihn von den beiden milesischen Pflanzstädten Tomi[1]) und *Sinope*. Aus dieser Stadt liegt die Regelung des Priesteramtes vor.[2]) Die Staatsopfer sollen vom 12. bis 20. Taureon und vom 12. bis 14. Poseideon verrichtet werden; das sind also poseidonische Festzeiten. Beide Hieromenien fangen am 12. an, an welchem Monatstag auch in Smyrna und auf Mykonos dem Poseidon geopfert wird. Dieses ist also der dem Poseidon heilige Tag, die übrigen sind nachträgliche Erweiterungen. Die Hauptfeier ist deutlich die im Taureon, die neun Tage dauert, gegen drei im Poseideon. Taureon findet sich auch in den samischen und kyzikenischen Fasten; es ist also sehr verlockend anzunehmen, daß dieser Monat seinen Namen vom Poseidon Helikonios hat, den besonders das Stieropfer erfreute. Es folgt dann, daß gerade er der Stier-Poseidon ist, was allgemein angenommen wird wegen der ephesischen Tauria, die auch dem Bundesgott gehören können, und es ist möglich, daß die Taurokathapsien in Ephesos und Sinope ihm zu Ehren eingeführt worden sind. Man darf dann auch ein ähnliches Fest in der milesischen Kolonie Kyzikos voraussetzen. Ganz sicher ist der Platz des Monats nicht; in Kyzikos scheint er dem Munychion, auf Samos dem Elaphebolion zu entsprechen. Taurokathapsien in Sinope s. u.

Ein Poseidonfest in *Smyrna* erwähnt Aristides Rhetor[3]), Taurokathapsien ebendort CIG 3212.

---

1) *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει φιλολογ. σύλλογος* 4, 168 (non vidi).

2) Dittenberger SIG² 603 — — *ἐπὶ τοῖσ[δε ἱεράσεται] Ποσειδῶνος Ἑλικωνίου.* Z. 8 ff. *δημόσια δὲ] ἀπὸ δωδεκάτης τοῦ Ταυρεῶνος ἕω[ς εἰκοστῆς κα]ὶ ἐν τῶι Ποσειδεῶνι μηνὶ ἀπὸ δω[δεκάτης ἕως] τεσσερεσκαιδεκάτης.* Ein anderes Zahlwort als *εἰκοστῆς* ist wegen des Platzes unmöglich.

3) Aristid. rhet. 23 p. 446 Dind. *ἦν μὲν γὰρ Ποσειδεὼν μήν.* — — — — *δωδεκάτῃ δὲ τοῦ μηνὸς ἀλουσίαν προστάττει ὁ θεὸς καὶ τῇ ὑστεραίᾳ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ τῇ μετ' ἐκείνην* — — — — — *οἷα ἑορτῶν οὐσῶν· καὶ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ παννυχὶς ἐγκατειλήφει τὴν προτέραν ἑορτὴν τὴν τοῦ Ποσειδῶνος.*

Tauria und Taurokathapsien.

In einzelnen Fällen ist der Stier das bedeutungsvolle Opfertier des Poseidon[1]) wie in einigen Festen, er erscheint aber nie so nahe mit dem Gott verbunden, wie in dem ephesischen Fest, das wahrscheinlich Tauria hieß. Man kann nicht bezweifeln, daß es gerade dieses Poseidonfest war, bei dem die Mundschenken 'Stiere' hießen.[2]) Daß die Diener eines Gottes nach seiner Tiergestalt benannt werden, ist eine jetzt anerkannte Tatsache (zuerst Wide, LK. 79 A. 1). Aus Athenäus ist zu entnehmen, daß ein Gelage zum Fest gehörte, sonst ist nichts bekannt, wenn man nicht mit Max. Mayer, Arch. Jb. 7 (92) 77, die Taurokathapsien hierher ziehen will; vielleicht gehört der Kult dem Helikonios (s. o.).

Daß die Taurokathapsien ein ursprünglich profaner, aus mykenischer Zeit stammender Sport sind, hat Max. Mayer a. a. O. zu voller Evidenz dargetan; bekanntlich haben die bildlichen Darstellungen aus Kreta sich seit der Veröffentlichung des Aufsatzes sehr vermehrt und zeigen auch weibliche 'Toreadoren'.[3]) Es ist einleuchtend, daß die eventuelle Verbindung mit dem Kult des Stier-Poseidon erst sekundär sein kann; für diesen Gott paßten sie aber vor anderen. Besonders in Thessalien lebten sie weiter; Larissa ist ihre Hauptstätte und setzt sie auf ihre Münzen. Die Verbindung mit dem Poseidonkult ist hier nur eine lose Vermutung; aus Larissa ist nur der rätselhafte Poseidon *παραπαναῖος* (SGD I, 1, 1321 f.) bekannt. Die auf die Taurokathapsien bezüglichen Inschriften sind von zweierlei Art: erstens Siegerlisten[4]), in denen eine ganze Menge Agone aufgezählt wird; die *ταυροθηρία* als der nationale Sport steht an der Spitze. Was es für ein Fest war, sagen die Inschriften nicht, nur jene bei Dittenberger bemerkt, daß es durch einen Volksbeschluß erneuert worden ist. Seine religiöse Be-

1) Z. B. Die Oikisten von Lesbos senken dem Poseidon einen Stier ins Meer, Plut., sept. sap. conv. p. 163 B.

2) Hesych s. v. *Ταύρια· ἑορτή τις ἀγομένη Ποσειδῶνος.* Athen. 10 p. 425 C *παρὰ δὲ Ἐφεσίοις οἱ οἰνοχοοῦντες ἤϑεοι τῇ τοῦ Ποσειδῶνος ἑορτῇ ταῦροι ἐκαλοῦντο, ὥς Ἀμερίας φησί.* Taurokathapsien in Ephesos Artemid. oneirocr. 1, 8 *ταύροις δ' ἔτι κατὰ προαίρεσιν ἐν Ἰωνίᾳ παῖδες Ἐφεσίων διαγωνίζονται.* Es gibt *Ταυροφόνηα* auf Anaphe, IG XII, 3, 249, Z. 23; welchem Gott sie gehören, ist unbekannt; ebenso das von dem *ταυραφέτης* in Karyanda veranstaltete Fest, das nur ein Stierkampf gewesen zu sein scheint (Wide, Festschr. f. Benndorf, S. 16, meint, daß ein Stier ins Meer gestürzt wurde).

3) Ann. of the Brit. School at Athens 7 (1900/01) 94 f.

4) SIG² 671 und BCH 10 (86) 437 f.

deutung erscheint also gleich Null, da man es nicht einmal der Mühe wert erachtet hat, es nach einem Gott zu benennen. Noch weniger lehren die Inschriften der zweiten Art, die die Leute der siegreichen Schar aufzählen.[1] Für Thessalien ist die Verbindung mit Poseidon nicht im mindesten bezeugt. Einleuchtender ist das Zusammentreffen, daß aus Ephesos (s. o.) und aus Sinope (CIG 4157), wo wir Poseidon Helikonios und ein Fest im Monat Taureon haben, Taurokathapsien bekannt sind. In der Kaiserzeit wurden diese aber wieder ein beliebter Sport (Mayer a. a. O. 74 ff.); sie sind inschriftlich belegt noch für Smyrna, Aphrodisias und Ankyra (CIG 3212, add. 2759 b, 4039); besonders beachtenswert ist es, wenn sie von Bürgern ausgeübt werden, wie in Ephesos, denn dann dürften sie althergebracht sein. Vielleicht ist also die Stierhetze in jenen beiden Städten gerade mit Beziehung auf den Stiergott eingeführt worden.[2]

Poseidonfeste auf den Inseln.

Tenos ist der einzige Ort, wo die Gemahlin Poseidons, Amphitrite, neben ihm bei einem Fest auftritt. Die Kultbilder beider sollen von dem Athener Telesias verfertigt worden sein.[3] Auch hier hatte das delphische Orakel regelnd eingegriffen, wenigstens haben die Tenier es behauptet bei der Untersuchung der Asylrechte, die Kaiser Tiberius vornahm (Tac. Ann. 3, 63). Das steht vermutlich im Zusammenhang mit dem Versuch der Tenier, ihrem Gott Asylrecht und panhellenische Geltung in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu verschaffen, der aus IG IX, 1, 97 bekannt ist. Die Phoker gewähren hier Asylrecht und Beiträge zur Wiederherstellung des Tempels; wohl eben um diesen Bitten Nachdruck zu verleihen, hatten die Tenier das Orakel ausgewirkt. Die tenische Panegyris war auch von den Nachbarstädten sehr besucht, und für die Schmausereien waren besondere Häuser aufgeführt.[4] Das Opfer wird in einigen Ehrendekreten er-

---

1) Die eine zuerst und die zweite am besten bei Kern, Inscr. Thessal., Ind. schol. Rostock 1899/1900 S. 3 f.

2) Max. Mayer a. a. O. S. 77 behauptet mit Unrecht, daß Taurokathapsien einen Teil der in Ephesos gefeierten Panionien bildeten und also dem Poseidon Helikonios galten, schon weil die Panionien nie in Ephesos gefeiert worden sind (s. o.).

3) Philochoros fr. 185 bei Clem. Alex., protrept. p. 41 P.

4) Strab. 10 p. 487 *Τῆνος δὲ πόλιν μὲν οὐ μεγάλην ἔχει, τὸ δ' ἱερὸν τοῦ Ποσειδῶνος μέγα ἐν ἄλσει τῆς πόλεως ἔξω θέας ἄξιον, ἐν ᾧ καὶ ἑστιατόρια πεποίηται μεγάλα, σημεῖον τοῦ συνέρχεσθαι πλῆθος ἱκανὸν τῶν συνθυόντων αὐτοῖς ἀστυγειτόνων τὰ Ποσειδώνια.*

wähnt, die vorschreiben, Ehrungen bei der Panegyris im Heiligtum des Poseidon und der Amphitrite bei den Opfern zu verkünden; daneben sollen sie bei dem tragischen Agon der Poseidonien und der Dionysien verkündet werden.[1]) Andere Inschriften (CIG 2330 u. 2333) haben nur diese Anordnung. Es erhellt, wie sehr die Tenier das Poseidonfest als ihre Hauptfeier betrachteten, da sie die Tragödie von Dionysos loslösten, um den Glanz der Poseidonien zu erhöhen.

Auf *Delos* wurde dem Gott im Poseideon als Opfer ein Stier dargebracht; einmal werden ohne besondere Angabe 600 Drachmen für die Poseidonien verrechnet, also ein ansehnliches Fest.[2])

Die sehr verstümmelte Inschrift von *Mykonos* (Roß, Inscr. ined. 2 S. 39 = Rangabé, Antiqu. hell. Nr. 899) nennt Z. 16 *εἰς τὰ Ποσείδια ΓΗ*. Die genaue Übereinstimmung mit den Ausgaben in den delischen Rechnungen ist auffällig; der Stein kann doch nicht ein von Delos verschlepptes Stück sein. Z. 1—9 enthält das Inventar eines Tempelschatzes, Z. 10—15 handelt es sich um Bürgschaft und Rechenschaft, Z. 16 um die Poseidien, Z. 17—22 um Zinsen, Z. 23 um Ausgaben für Spiele und besonders für Preise verschiedener Art, mit Fackellauf, Wettlauf, Faustkampf anfangend; auch die Haut des Opfertieres scheint für diesen Zweck verwendet worden zu sein; Z. 23 *εἰς ἆθλα Η καὶ ἡ βύρσα*. Das Ganze bildet eine Einheit, Inventar und Rechnung eines Tempels und Rechnungen für das daran geknüpfte Fest, die Poseidien. Das paßt nicht für Delos, und auf Mykonos wurde Poseidon viel verehrt.

In den mykonensischen Fasten werden am 12. Poseideon Opfer an Poseidon in zweierlei Gestalt vorgeschrieben.[3]) Aus dem Epitheton

1) BCH 27 (03) 240 ff. Nr. 3 Z. 16 ff. *ἀ]ναγορεῦσαι αὐτῶι* (sc. *τὸν στέφανον*) *τὸν ἄρχοντα τὴν στεφαν[ηφόρον] ἀρχὴν ἔν τε τῶι ἱερῶι τοῦ Ποσειδῶνος καὶ τῆς [Ἀμ]φιτρίτης, ὅταν τὴν θυσίαν καὶ τὴν πανήγυριν συ[ν]τελ[ε]ῖ ἡ πόλις, καὶ ἐν τῶι θεάτρωι Ποσι[δε]ίων καὶ Διο[νυ]σίων τῶι ἀγῶνι τῶν τραγωιδῶν.* Ebenso 245 ff. Nr. 6 Z. 7 ff.; 231 f. Nr. 1 Z. 26; CIG 2331, 2332. Neue Inschriften aus den Grabungen des Herrn Demoulin sind im Musée Belge 1904 S. 65 mitgeteilt. Die Zeitschrift ist mir leider bisher unzugänglich gewesen.

2) Rechnungen des J. 180, BCH 6 (82) 26, Z. 219 *βοῦς τῶι Ποσειδῶνι παρὰ Φανέου ⊢Η.* Zeit bestimmt durch BCH 27 (03) 66, Z. 23 f. *Ποσιδεῶνος· — — — — τοῦ βοῦς τοῦ θυθέντος τοῖς Ποσιδείοις ἡ βύρσα ἐπράθη δραχμῶν Γ⊢⊢⊢ καὶ κώιδιον δραχμῶν* ꜟꜟꜟ. S. 74, Z. 89 *εἰς Ποσίδεια ΓΗ Η. λόγος τῶν εἰς τὰ Ποσί-[δεια]* (das Opfermahl) BCH 29 (05) 524 Nr. 179.

3) SIG[2] 615, v. Prott FS Nr. 4 Z. 5 *Ποσιδεῶνος δυωδεκάτει Ποσειδῶνι Τεμενίτηι κριὸς καλλιστεύων λευκὸς ἐνόρχης· ὁ κριὸς εἰς πόλιν οὐκ εἰσάγεται· νῶτον καὶ πλάτη κόπτεται· ἡ πλάτη σπένδεται· τῶι ἱερεῖ γλῶσσα καὶ βραχίων. τῆι αὐτῆι ἡμέραι Ποσειδῶνι Φυκίωι ἀμνὸς λευκὸς ἐνόρχης· γυναικὶ οὐ θέμις· καὶ ἀπὸ τοῦ τέλους τῶν ἰχθύων βουλὴ πριαμένη ἱερεῖα εἴκοσι δραχμῶν διδότω.*

Τεμενίτης und der Vorschrift, daß der zu opfernde Widder nicht in die Stadt eingeführt werden durfte, bestätigt sich die Beobachtung Köhlers (AM. 10 [85] 37), daß Poseidon oft nur ein Temenos ohne Tempel hatte, das außerhalb der Stadt gelegen war. Er ist also hier ein Meeresherrscher wie der Helikonios.

Der Tang-Poseidon (*Φύκιος*) scheint ein Fischergott zu sein, wenigstens wurden die Kosten des Opfers aus den Abgaben der Fischerei bestritten. Über die Einzelheiten der Opfer s. v. Prott, FS. 15. Es ist wenig glaublich, daß eins von diesen Opfern mit den in jener Inschrift erwähnten Poseidien identisch ist; auch in Sinope besteht eine doppelte Festzeit des Gottes.

Sonst tritt Poseidon selten als spezieller Gott der Fischer auf; noch kann erwähnt werden, daß die Äoler ihm einen Thunfisch als Erstling des Fanges opferten.[1])

In den Fasten von Kephali, dem alten *Isthmos*, auf *Kos* wird am 10. Panamos ein Opfer an Poseidon verzeichnet.[2])

Posidea erscheinen in *Mitylene* in einem fragmentarischen Spendenverzeichnis der römischen Zeit.[3])

Auf *Rhodos* kommt der von den bisher behandelten ganz verschiedene Kult des Poseidon Phytalmios vor.[4]) Er stammt wahrscheinlich von dem Peloponnes, wo Poseidon als Gott des Wassers überhaupt auch Spender der für die Vegetation nötigen Feuchtigkeit und Schützer der Gewächse wurde. Als solcher heißt er Phytalmios und wird an mehreren Orten verehrt.[5]) In Arkadien tritt er zu der Ackerbaugöttin in nahe Verbindung. Das Opfertier auf Rhodos, ein Schwein, deutet seine agrarische Natur an; noch ein Beispiel für diese Verbindung ist aus dem Peloponnes bekannt.[6])

---

1) Athen. 7 p. 297 E *Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἐν τῷ περὶ λέξεως τοὺς Αἰολέας λέγει θυσίαν ἐπιτελοῦντας τῷ Ποσειδῶνι ὑπὸ τὴν τῶν θύννων ὥραν, ὅταν εὐαγρήσωσι, θύειν τῷ θεῷ τὸν πρῶτον ἁλόντα θύννον, καὶ τὴν θυσίαν ταύτην καλεῖσθαι θυνναῖον.*

2) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 401; v. Prott, FS. Nr. 10 Z. 14 f. *δεκά(τ)αι Ποτει[δᾶνι . . . . . .] (ἄρ)σενα.* — In den Gymnasialfasten a. a. O. Nr. 43 bzw. Nr. 13, SIG² 619 Poseidania am 4. Artamitios.

3) IG XII, 2, 71 Z. 6 *-ειν ἰς τὰ Ποσίδεα εὐτ-*

4) IG XII, 1, 905, SIG² 622 *Θευδαισίου ἕκτα[ι] ἱσταμένου Ποτειδᾶνι Φυταλμίωι ὗς τέλεος θοινῆται.*

5) Troizen Paus. 2, 32, 8; Megara (?) Plut., qu. symp. p. 730 D; Erythrai SIG² 600 B Z. 31 und Athen. Auf Ios Phytalmios als Sondergott IG XII, 5, 13 *Ἡρακλείδης Διο(ν) Φυταλμίωι*; bei Usener, Göttern. 258 nachzutragen.

6) Ein kleines Marmorrelief in Maina (Lakonien) gefunden mit einem Schwein, darüber *-ιπ]πίδας Πο[τι]δᾶνι εὐχάν*, AM. 16 (91) 140.

Noch ein agrarisches Fest, zudem Weinlesefest, würde Poseidon haben, wenn die Hesychglosse *προτρύγαια· ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος* richtig ist; das ist aber kaum möglich.

Poseidonische Agone

außer den schon angeführten werden anhangsweise verzeichnet.

Auf *Rhodos* nach der Vermutung Dittenbergers, daß die nahe Halikarnaß gefundene Siegerliste SIG² 679 rhodischen Ursprungs sei. Die Mischform *Ποσειδάνια* paßt gut für Rhodos, wenn sie auch anderwärts, z. B. in Lakonien, vorkommt.

Aus *Megara* stammt die Liste IG VII, 47 (*Ποσείδεα*).

Unbekannten Ortes sind die *Poseidaia* CIG 1430 (aus Sparta); da sie zusammen mit Eleutheria und Erotideia vorkommen, sind sie vielleicht böotisch oder wahrscheinlicher einer der vielen südpeloponnesischen Agone.

Die am Rhion bei Molykreia gefeierten *Rhieia*[1]) werden auch Poseidon gegolten haben, da das Vorgebirge ein für ihn geeigneter Kultplatz ist und die Athener nach ihrem Siege 431 dort eine Triere geweiht haben (Thuk. 2, 84).

Athena.

Bei der Besprechung des Hera- und des Apollondienstes hat sich ein Gegensatz ergeben zu der jetzt herrschenden Richtung, jeden der großen Götter auf eine Naturgottheit zurückzuführen. Die Bedürfnisse der Menschen schaffen die Götter, und auch der primitivste Mensch hat andere Bedürfnisse als diejenigen, die die Naturgötter gewähren. So entstand Apollon der apotropäische Gott, der 'Sühngott' *κατ' ἐξοχήν*. Höhere Gesittung braucht und bringt noch höhere Gottheiten z. B. die Ehegöttin Hera. Es ist gar nicht notwendig, daß diese Kulturgötter, wie man sie nennen kann, aus der niederen Sphäre der Naturgottheiten hervorgegangen sind; wie das religiöse Bedürfnis sich in die Götterwelt projiziert durch das Erschaffen neuer

1) Plut., sept. sap. conv. p. 162 E *ἐτύγχανε δὲ Λοκροῖς ἡ τῶν Ῥίων καθεστῶσα θυσία καὶ πανήγυρις, ἣν ἄγουσιν ἔτι νῦν ἐπιφανῶς περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον.* Die Leiche Hesiods soll während des Festes von Delphinen ans Land getragen worden sein; über die Sage s. unter Ariadne. Siegerinschrift (*Ῥίεια*) IG IV, 428 Z. 10.

Götter, hat Usener gelehrt. Oder aber wenn der durch die Fortschritte der Kultur und der Gesittung bedingte Umwandlungsprozeß eine beliebige kleine Naturgottheit ergriffen hat, modelt sie sie völlig um und trennt sie von dem Boden los, in dem sie zuerst gewachsen ist, so daß der Ausgangspunkt ganz unkenntlich und auch ganz gleichgültig ist. Man scheint jetzt zu vergessen, daß die Bedingungen für das Entstehen von Göttern dieser Art in Griechenland sicher tausend Jahre und noch mehr vor der historischen Zeit bestanden haben, aus der wir erst die griechischen Götter kennen.

Die Entscheidung dieser Prinzipfrage ist von der größten Bedeutung für Athena. Auch sie ist mit großer Zuversicht auf Himmelserscheinungen, gewöhnlich das Gewitter, bezogen worden. Die Theorie hat ihre Hauptstütze verloren, seitdem Bader und Reichel nachgewiesen haben, daß die Ägis ein Ziegenfell ist, das das älteste Schutzmittel und Schild war.[1]) Mit größerem Fug konnte man wegen gewisser attischer Riten, der heiligen Pflügungen, der Skirophorien und wegen der Stellung Athenas als Schützerin der Ölbaumkultur sie als eine agrarische Göttin auffassen; das ist aber nicht für die anderen Kulte zutreffend und in Wirklichkeit peripherisch. Mit dem Ackerbau hat sie wie ihr männliches Gegenstück, Zeus Polieus, zu schaffen, weil sie in allem und im allgemeinen Schirmerin ihrer Gemeinde ist.

Der Streit, ob die Göttin nach der Stadt oder die Stadt nach der Göttin benannt worden ist, ist alt; die bedeutendsten Gelehrten stehen auf verschiedenen Seiten.[2]) Wie er entschieden wird, hat hauptsächlich prinzipiellen Wert. Wenn Athena einfach 'die Athenerin' ist, hat sie ihre glänzende Laufbahn als Stadtgöttin von Athen begonnen; wenn die Stadt von ihr ihren Namen hat, so zeigt das, daß sie schon in unvordenklichen Zeiten als Stadtgöttin auf der Burg verehrt wurde, wo das erste Athen gebaut wurde. Freilich kann sie dann auch seit unvordenklichen Zeiten eine gemeingriechische Göttin sein, wie Dümmler in seinem gehaltvollen Artikel in P.-W. darzutun sucht.

---

1) Bader, N. Jahrb. f. Philol. 1878 S. 577; Reichel, Homer. Waffen² 54ff., später zwar als Schild aufgefaßt s. Stengel, N. Jahrb. f. Philol. 1882 S. 518f. und 1885 S. 80.

2) Auf jene Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. 2 § 73 A.; auf diese Usener, Götternamen 232, Wilamowitz, Aristot. und Athen. 2, 35f. und Kretschmer, Einl. in die Gesch. der griech. Sprache 418ff., der die Frage einer sehr klärenden Behandlung unterzogen hat.

Hera wurde vielerorts als die 'argivische' verehrt, weil ihr Hauptsitz Argos war. Die Kultverbreitung liegt für Athena komplizierter, ist aber auch wegweisend. Alea war eine ursprünglich selbständige Göttin, die noch in historischer Zeit in Athena nicht ganz aufgegangen war. Von der gleichnamigen Stadt ausgegangen, deren Stadtgöttin sie war, ist sie eine gemeinarkadische Polias geworden und erst als solche mit Athena identifiziert worden. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei Athena Itonia, obgleich der Name hier nicht als Zeuge für die ursprüngliche Selbständigkeit angeführt werden kann.[1]) Zuerst Stadtgöttin von Iton wird sie gemeinthessalisch, dringt auch in Böotien ein, und auf dem fernen Amorgos ist ihr Kult sehr stark. Das erinnert an die Verbreitung der Kulte des Apollon Pythios und Delios, aber nur im Anfang. Alea und Itonia haben angrenzende Städte übernommen, weil die Einwohner in ihnen mächtige Poliades sahen, dann haben sie sich überall der Athena untergeordnet; sie muß also die mächtigste und größte Polias gewesen sein.

Sowohl in früheren, wie anerkanntermaßen in späteren Zeiten ist dies der Kern der Athena gewesen, daß sie Polias, Stadtschirmerin überhaupt gewesen ist. Sie ist aber nicht von diesem abstrakten Gedanken ausgegangen, sondern von etwas sehr Konkretem, dem amulettartigen Palladion, dem Unterpfand für das Bestehen der Stadt. Mit den semitischen Stammesgöttern ist sie nicht zu vergleichen. Die Bedeutung und das Alter der Palladien hat Dümmler a. a. O. in die rechte Beleuchtung gerückt. Sie sind eine Art 'Fetische', an die das Glück und die Existenz der Stadt geknüpft sind, nicht Kultbilder (das Heiligtum der Athena Poliatis zu Tegea wurde nur einmal im Jahr von dem Priester betreten)[2]); früh wurden sie menschenähnlich gestaltet und natürlich in schirmender Stellung mit geschwungener Lanze und gehobenem Schild. Warum daraus eine Göttin, nicht ein Gott geworden ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Es ist nicht glaubhaft, daß die Palladien früher als andere Götterbilder menschlich gestaltet worden sind, wohl aber verständlich, daß sie am zähesten die altertümliche Form bewahrt haben.

Athena tritt in persönliche Beziehungen zu einzelnen Menschen, die sie besonders schützt und geleitet, und dieses Verhältnis ist in einigen Geschlechtern erblich (s. Dümmler a. a. O. 1943). So andauernde und regelmäßige Verbindungen zwischen einem Gott und

---

1) Doch der Personenname *'Ιτωνία*, A. M. 7 (82) 229 Z. 30.

2) Paus. 8, 47, 5, mehr bei Dümmler, P.-W. 2, 1995.

einem Menschen wird man bei den anderen Göttern vergebens suchen. Auch dies führt auf dieselbe Wurzel. Die Polias der mykenischen Herrenburg ist eben die persönliche Schutzgöttin des Königs und des königlichen Geschlechts, ein Verhältnis, von dem in Athen noch ein Nachklang vorhanden ist, indem Athena in das starke Haus des alten Landeskönigs Erechtheus hineingeht und dort verehrt wird. Als dann das Königtum von der Republik abgelöst wurde, ward Athena eine Polias in unserem Sinne. Aus dem Charakter der Athena als Stadtschirmerin überhaupt lassen sich ihre Beziehungen zu dem ganzen städtischen Leben gut verstehen. Krieg und Ratschläge, Ackerbau und Kunstfertigkeit der Frauen und der Handwerker schützt sie gleichermaßen.

Die hier vorgetragene Auffassung ist einseitig. Die großen Mythen von der Geburt und dem Gigantenkampf sind unberücksichtigt gelassen. Aber gerade gegenüber der verlockenden, aber auch gefährlichen Mythendeutung, die, wie mir scheint, auch einen so genialen Forscher wie Dümmler irre geleitet hat, sollte das Anrecht der Kultgeschichte stark betont werden, und hierzu stimmt auch die Heortologie.

Die Feste der Athena sind, besonders außerhalb Attikas, nicht zahlreich. Nur in einem Falle sind bemerkenswerte Riten, wenn nicht überliefert, so doch zu erschließen; sie gehören aber in einen anderen Zusammenhang (s. die Hellotien). Dieses Verhältnis kann zweifach erklärt werden. Es könnte darauf gedeutet werden, daß Athena eine spät eingewanderte Göttin sei, was aber aus anderen Gründen undenkbar ist. Wenn man aber in Betracht zieht, daß die alten Athenabildnisse, die Palladien, keine Kultbilder waren und der Dienst auf die notwendige, von dem Priester oder der Priesterin verrichtete Pflege und vielleicht auf irgendein Opfer beschränkt war, wird man verstehen, daß daraus kein Volksfest entstehen konnte. In den Zeiten (die recht früh gekommen sein mögen), als man es als einen Mangel empfand, daß die Stadtgöttin keine Feste hatte, und daher solche stiftete, war die Triebkraft des Kultes erloschen; die Feste wurden nach dem altgewohnten Schema eingerichtet: prunkvolle Prozessionen, große Opfer und vor allem Spiele. Die Athenafeste werden daher schnell abgetan werden.

Feste der Stadtgöttin Athena.

Aleaia in *Tegea*. Die Göttin Alea ist ursprünglich selbständig[1]); die Stadt trägt ihren Namen wie Budeia nach Athena Budeia (Kretschmer a. a. O. 419). Der Name wird als die 'Sonnenwärme' gedeutet, richtiger aber mit Fougères a. a. O. als die Zuflucht, die Schirmerin. Ihr Fest ist nur durch Spiele bekannt[2]); denn die nächtlichen Chortänze, die, wenn richtig, bedeutungsvoll sein würden, sind zu unsicher bezeugt.[3])

Nach Pausanias a. a. O. wurde in dem Stadion von Tegea auch ein Agon namens *Halotia* gefeiert. K. Fr. Hermann, G. A.[2] § 51, 19 verknüpft ihn mit den korinthischen ähnlich lautenden Hellotien. Zurückhaltung ist geboten, da es nicht einmal bekannt ist, welchem Gott der Agon gewidmet war.[4]) Das Aition ist etymologisch und nichtssagend.

---

1) Nach der Identifizierung wird sie in den ältesten Inschriften und Texten *Ἀλέα Ἀθάνα* genannt, s. R. Meister, Verhandl. der sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Cl. 1889, S. 83. In der von Fougères BCH 16 (92) 573 f. veröffentlichten, archaischen Inschrift ist der Name nur *Ἀλέα*, was mit der Bezeichnung *ἁ θεός* wechselt. Das Heiligtum in Tegea heißt auch Alea, vgl. BCH 10 (86) 444, ebenso das Tempelgesetz 13 (89) 281 ff., über welches zuletzt Ziehen, Rh. M. 60 (05) 454 ff., handelt.

2) Paus. 8, 47, 4 *τοῦ ναοῦ δὲ οὐ πόρρω στάδιον χῶμα γῆς ἐστι, καὶ ἄγουσιν ἀγῶνας ἐνταῦθα, Ἀλεαῖα ὀνομάζοντες ἀπὸ τῆς Ἀθηνᾶς, τὸν δὲ Ἁλώτια, ὅτι Λακεδαιμονίων τὸ πολὺ ἐν τῇ μάχῃ ζῶντας εἷλον.* Schol. Pind. Ol. 7, 153; CIG 1515; IG IV 1136; BCH 10 (86) 444 = AM 7 (82) 237; Le Bas-Foucart, Inscr. de Péloponn. 2, 341 b; Proedrie, Inschr. von Perg. 156.

3) Moses Chosroenis progymn. III, exempl. 3 (s. Kock FCG 1 p. 782) *dum in Arcadiae quadam urbe festum Minervae celebraretur, cum eiusdem sacerdote Augea, Alei filia, choreas in nocturnis sacris agitante rem Hercules habuit etc.* Vgl. Seneca, Herc. Oet. 366 *Arcadia nempe virgo Palladios choros Dum nectit, Auge, uim stupri passa excidit.* Die Erzählung Moses' stammt aus einem Dramatiker; für Euripides tritt z. B. Wilamowitz ein; für einen Komiker z. B. Meineke FCG 5, 57, Dieterich, Pulcinella 185. Auge, die Geburtsgöttin und Mutter des Telephos, ist natürlich keine Hypostase der Stadtgöttin. Da aber für das gewöhnliche Sagenmotiv, daß die Jungfrau bei einem Fest vergewaltigt worden war, eine bestimmte Gelegenheit ausfindig gemacht werden sollte, lag das Hauptfest von Tegea am nächsten. Daher ist es sehr zweifelhaft, ob die nähere Schilderung sich auf wirkliche Kulttatsachen gründet; vielleicht ist sie lediglich für den Zweck des Dramas frei gestaltet worden; eine nächtliche Feier war für die Tat des Herakles am geeignetsten.

4) Steuding, RL. 1, 256 zieht vermutungsweise hierher die Weihinschrift eines Griechen aus Puteoli (sic!) CIL X, 1560 *ex imperio genii Alotiani Euaristus servitor deorum ex viso lib(ens) an(imo);* dies kann davor warnen, die Namensform anzutasten, ist aber gewagt. Daß er ein Genius der Sonne sei, muß bestritten werden. Wir wissen doch gar nichts von den Halotien!

Itonien sind dem Namen nach bekannt in *Krannon*[1]); über Athena Itonia s. S. 86.[2])

Kallimachos scheint der Göttin gewidmete Spiele in *Dotion* vorauszusetzen[3]); wenigstens ist nach V. 76 nicht das krannonische Fest gemeint. Der Monatsname ist in Thessalien weit verbreitet: Kierion, Larissa, Metropolis, Thaumakia, Perrhaebia — auch in Tauromenion auf Sizilien — und deutet an, daß das Fest ziemlich allgemein thessalisch gewesen ist.

Das böotische Bundesfest, die *Pamboiotien*, wurde in dem Heiligtum der Athena Itonia unweit Koroneia gefeiert; bekannt sind besonders die Spiele.[4]) Wie der Widerspruch zwischen Pausanias und Strabon zu lösen sei, ist unsicher. Jener erklärt, daß der der Athena beigesellte Gott Zeus ist, dieser nennt ihn Hades; hier liegt aber die Vermutung nahe, daß das Mystische spätere Auslegung ist. Das Fest wurde im Pamboiotios (= Boedromion) gefeiert.[5])

Den Kult der Athena Itonia in Arkesine und Minoa auf Amorgos haben vermutlich thessalische oder böotische Einwanderer mit sich geführt, wie Dittenberger, SIG² 642 A. 2 schließt. Das Fest ist so glänzend, daß es die Hauptfeier und Athena Itonia die Hauptgöttin gewesen sein muß. Über das Fest in *Arkesine* belehren uns zwei Ehrendekrete für angesehene Männer, die das Fest geleitet und dessen Kosten bestritten haben.[6]) Die Festleiter ließen durch den Herold auf dem Markt Bürger wie Fremde einladen, an dem Fest teilzunehmen. Prozession, Opfer und Schmaus werden erwähnt. Der Schmaus dauerte

---

1) Polyän, strat. 2, 34 *ἑορτῆς οὔσης τῶν καλουμένων Ἰτωνίων* (corr. K. Fr. Hermann, mss. *ταινίων* oder *ξενίων*), *ἐν ᾗ πάντες Κρανώνιοι παίζουσιν.*

2) Vgl. Busolt, Gr. Gesch. I², 243 A. 2 und Drexler in RL. s. v.

3) Kallim., in Cer. 74f. *ἦνθον Ἰτωνιάδος νιν Ἀθηναίας ἐπ' ἄεθλα Ὀρμενίδαι καλέοντες.*

4) Paus. 9, 34, 1 *πρὶν δὲ ἐς Κορώνειαν ἐξ Ἀλαλκομενῶν ἀφικέσθαι, τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς ἐστι τὸ ἱερόν· καλεῖται δὲ ἀπὸ Ἰτωνίου τοῦ Ἀμφικτύονος, καὶ ἐς τὸν κοινὸν συνίασιν ἐνταῦθα οἱ Βοιωτοὶ σύλλογον. ἐν δὲ τῷ ναῷ χαλκοῦ πεποιημένα Ἀθηνᾶς Ἰτωνίας καὶ Διός ἐστιν ἀγάλματα.* Strab. 9 p. 411 *ἐνταῦθα* (in dem Heiligtum der Athena Itonia) *δὲ καὶ τὰ Παμβοιώτια συνετέλουν. συγκαθίδρυται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ ὁ Ἅιδης κατά τινα, ὥς φασι, μυστικὴν αἰτίαν.* Belege für die Spiele s. Index zu IG VII und CIG 1588. Auch gelegentlich bringen die Böoter Athena Itonia ein Siegesopfer dar, Polyän, strat. 7, 43.

5) Latyschew, AM 7 (82) 31ff.

6) SIG² 642 u. 643; ich führe aus dieser an Z. 9 *τεῖ Ἀθην]ᾶι τεῖ Ἰτωνίαι τά τε ἄλλα [ἐπεμελήθη φ]ιλοτίμως περὶ τὴν πομπὴν τὴν [γενομένην] τοῖς θεοῖς, καὶ παρήγγ[ειλεν ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸ] τῆς ἑορτῆς μετὰ κηρύγμα[τος ἰέναι εἰς τὰ Ἰτ]ώνια κτλ.* Rev. de phil. 27 (03) S. 115 und S. 118 = A. M. 11 (86) 108 Nr. 13.

nach SIG² 642 sechs Tage, wobei 700 Menschen bewirtet wurden. Eigentlich sollten die Feiernden die Kosten gemeinschaftlich decken, hier zahlt aber Kleophantos aus eigener Kasse, und daher wird ihm, seiner Familie und seinen Nachkommen für die Zukunft unentgeltliche Teilnahme gewährt. Daß die Itonien mit Spielen verbunden waren, ist nicht glaublich, da sie nicht unter den Leistungen der Festleiter erwähnt werden und die Bekränzung bei den Itonien auf dem Markt bei der Prozession verkündet wurde.[1]) Mit der Proedrie bei der *σύνοδος τῶν Ἰτωνίων*, Rev. de philol. 27 (03) 115, ist wohl ein Ehrenplatz bei dem Opfer und Opferschmaus gemeint.

Das Fest in *Minoa* war ganz ähnlich, nur gibt es dort ein Kollegium von *ἱερουργοί* der Athena Itonia, die ihren Tempel reparieren lassen und das Ehrendekret für Epinomides[2]) ausstellen. Die Stellung des Festleiters wird *ἀρχὴ εἰς Ἰτώνια* genannt. Es fanden hier ebenso Einladung durch Heroldsruf auf dem Markt, Prozession, Opfer einer Kuh und ein Schmaus statt, woran 550 Personen teilnahmen; es kostete den Epinomides tausend Drachmen. Sonst hätten die Kosten von dem 'Pelanos' der Göttin gedeckt werden müssen; Epinomides überließ ihn aber den Hierurgen, um dafür den Tempel zu reparieren. *πέλανος* bezeichnet 'den erlesensten Teil des einem Gott gelieferten Getreides, aus dem man die Opferkuchen bereitet'[3]), hier aber wohl den Zehnten überhaupt.

Auch in *Sparta* war Athena Stadtgöttin und hieß Poliuchos, im Volksmund aber nach dem Schmuck ihres Tempels gewöhnlich Chalkioikos.[4]) Das Fest hieß nach der Stele des Damonon *Athanaia* und war mit Spielen verbunden. Am bekanntesten ist es durch den von Polybios[5]) erzählten Überfall auf die Ephoren. Es fand ein Zug aller

---

1) A a. O. 642 Z. 34 *Ἰτωνίων τῆι πομπῆι ἐν τῆι ἀγορᾶι ἀναγορεύειν τὸν κήρυκα κτλ.*

2) SIG² 644 — — — *μηνὸς Κρονιῶνος ἔδοξεν τοῖς ἱερουργοῖς τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἰτωνίας· ἐπειδὴ Ἐπινομίδης Θεογένου ἄρξας τὴν ἀρχὴν τὴν εἰς Ἰτώνια τῆς τε θυσίας καὶ τῆς πομπῆς ὅπως γένηται[ι] τῆι θεῶι ὡς καλλίστη πᾶσαν σπουδὴν ἐποήσατο καὶ τῶμ πορευομένων εἰς τὴν ἑορτὴν καλῶς καὶ φιλοτίμως ἐπεμελήθη κτλ.*

3) Stengel, Hermes 29 (94) 283.

4) Paus. 3, 17, 2. Der offizielle Name war Poliuchos; daher schreibt Damonon IGA 79 *Δαμόνον ἀνέθεκε Ἀθαναία Πολιάχοι νικάάς. καὶ Ἀθάναια τετ[ράκιν]* in derselben Inschrift Z. 10 bezieht sich auf die mit dem Fest verbundenen Spiele.

5) Polyb. 4, 35 *κατὰ γάρ τινα θυσίαν πάτριον ἔδει τοὺς μὲν ἐν ταῖς ἡλικίαις μετὰ τῶν ὅπλων πομπεύειν ἐπὶ τὸν τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Χαλκιοίκου νεών, τοὺς δ' ἐφόρους συντελεῖν τὰ περὶ τὴν θυσίαν, αὐτοῦ περὶ τὸ τέμενος διατρίβοντας — — — — — περὶ τὸν βωμὸν καὶ τὴν τράπεζαν τῆς θεοῦ κατασφαγῆναι τοὺς ἐφόρους ἅπαντας.*

waffenfähigen Männer und ein Opfer statt, das auf dem Altar und dem Opfertisch von den Ephoren dargebracht wurde. Der politische Charakter der Göttin wird besonders dadurch markiert, daß die höchste Behörde des Staates ihr den Opferdienst verrichtet. Eine wie große Rolle der Kult spielte, zeigen die häufigen Erwähnungen, die Wide, LK. 49 gesammelt hat.

Auf einem Berggipfel, dreißig Stadien von Kleitor entfernt, lag der Tempel der Athena Koria. Ihr zu Ehren wurden Spiele gefeiert, die BCH 10(86)326f. als *Κοριάσια τὰ ἐν Κλειτο[ρίᾳ* erscheinen (vgl. IG VII, 47) und Schol. Pind. Ol. 7, 153, wo arkadische Spiele aufgezählt werden, in der kürzeren Form *Κόρεια* vorkommen. Das ist auch religionsgeschichtlich wichtig, weil es zeigt, daß Athena hier einfach als das Mädchen, Kore, verehrt wurde, oder richtiger an ihre Stelle getreten war. Kore ist mit Pallas, die jetzt richtig zu *πάλλαξ*, *παλλακή* gestellt wird, gleichwertig; sie war eine auf dem Berg wohnende, wehrhafte Schutzgöttin.

Bemerkenswert ist die Pompe in *Pellene*, weil die Priesterin in der Rolle der Göttin auftritt. Polyän erzählt, daß, als die Ätoler auf einem der Burg gegenüberliegenden Hügel lagerten, um die Stadt anzugreifen, sie eines Tages die Priesterin der Athena in voller Waffenrüstung aus der Tempeltür schreiten sahen. Sie wähnten, es sei die Göttin selbst, und flohen eilends.[1]) Die Worte *κατά τι νόμιμον* zeigen, daß es ein feststehender Brauch war, und Back[2]) rechnet ihn richtig zu den Riten, in denen die Priesterin bei dem Festzug die Göttin selbst darstellte. Eine solche Epiphanie der Stadtgöttin scheint den Griechen geläufig gewesen zu sein, wie die Geschichte von Peisistratos lehrt, der, um wieder in den Besitz der Herrschaft von Athen zu gelangen, das Gerücht verbreiten ließ, daß Athena selbst ihn zurückführen werde, und darauf die stattliche Phye als Athena in volle Rüstung, wie sie die Priesterin in Pellene trug, kleidete und an ihrer Seite seinen Einzug in die ehrfurchtsvoll grüßende Stadt hielt. In Pellene scheint wie in Sparta ein Zug der bewaffneten Bürger stattgefunden zu haben.

Pausanias 8, 26, 7 erzählt von einem Fest zu *Aliphera*, von dem er selbst nicht weiß, welchem Gott es gilt; er vermutet aber Athena. Das Interesse knüpft sich an das Voropfer für den 'Fliegenfänger', s. u.

---

1) Polyän, strat. 8, 59 *τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια κατά τι νόμιμον ἐκείνης τῆς ἡμέρας πανοπλίαν ἔχουσα καὶ τρίλοφον κράνος, ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν παρθένων, ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἀπέβλεπεν ἐς τὸ πλῆθος τῶν ὁπλιζομένων πολιτῶν. Αἰτωλοὶ παρθένον ὡπλισμένον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀθηνᾶς προελθοῦσαν ἰδόντες κτλ.*

2) Back, De graec. caerimoniis, in qu. hom. deorum vice fung. Diss. Berlin 1883 S. 4.

Auf *Kos* tritt *Athena Polias* wie so oft neben Zeus Polieus und erhält an demselben Tag wie dieser (s. o. S. 17 ff.) ein Opfer[1]); sie steht aber entschieden in zweiter Linie, denn ihr Opfer wird mit ein paar Zeilen abgetan, während die Vorschriften über das Opfer an Zeus sehr detailliert sind.

Ebenso steht dort neben Zeus Machaneus *Athena Machanis* und erhält ihr Opfer an demselben Tag, und zwar abwechselnd, je nachdem die *Καρνεῖαι* in das Jahr fallen oder nicht, eine Färse oder ein Schaf.[2]) In den Opfervorschriften ist die Verwendung von Meerwasser bemerkenswert; v. Prott z. St. verweist auf IGA 395 mit der Anm. von Roehl.

Athena Soteira erhält auf *Delos* neben Zeus Soter und anderen Göttern ein Opfer im Lenaion, s. o. S. 35.

Oleria, Fest der Stadtgöttin von der hochgelegenen Stadt Oleros auf Kreta, Athena Oleria, welches von den Hierapytniern gefeiert wurde, da Oleros seine Selbständigkeit verloren hatte.[3])

Der Athenakult auf der Burg von Ilion ist berühmt. Die eigentümliche Opfersitte wird unter Artemis *ἀπαγχομένη* besprochen werden. Vielleicht kam sie gerade bei dem Fest vor und ist mit der *νομιζομένη καὶ πάτριος θυσία* CIG 3595 (= OGI 219) gemeint. Eine Panegyris mit Agonen, die das Hauptfest der Athena sein muß, nennen mehrere Inschriften.[4]) Zwei Festnamen sind überliefert, deren Verhältnis zueinander nicht klar ist: *Ilieia* und *Panathenaia*. Die Ilieia erscheinen bei Hesych s. v. und in den IG II, 1311,[5]) doch sind die letzteren vielleicht

1) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 37; v. Prott, FS Nr. 5; SIG² 616 Z. 56 *τᾶι]αὐτᾶι ἁμέραι· Ἀθαναίαι Πο[λιά]δι ὄις κυέοσα· θύει δὲ ἱε[ρεὺς καὶ] ἱερὰ παρέχει· γέρη λαμβάνει δ[έρμ]α καὶ σκέλος.* In der Parallelinschrift Paton and Hicks Nr. 40; v. Prott Nr. 8 B Z. 5 *Ἀθαναί]αι Πολιάδι ὄιν τε[λέαν.*

2) Paton and Hicks Nr. 38; v. Prott FS Nr. 6; SIG² 617 Z. 21 *τᾶι αὐτᾶι ἁμέραι· Ἀθαναί[αι] Μαχα[νί]δι δάμαλις κριτὰ τὸ ἅτερον ἔτος ἐφ' οὗ κα ἔωντι Καρνεῖα[ι, τ]ὸ δὲ ἅτερον ἔτος ὄις τελέα· θύει ἱαρεὺς καὶ ἀπορραίνεται θαλάσσαι· τούτων οὐκ ἀποφορά· [θύ]στρα δίδοται τᾶι θεῶι ἐλαί[ου] τέτορες κοτυλέαι, οἴνου τε[τ]άρτα, πρόχοι καιναὶ δύο καὶ κύλ[ικες] καιναὶ τρεῖς.*

3) Steph. Byz. s. v. *Ὤλερος. τῇ δὲ θεῷ ταύτῃ ἑορτὴν ἄγουσιν Ἱεραπύτνιοι, τὴν δ' ἑορτὴν Ὠλερίαν προσαγορεύουσιν*; vgl. Eustath. zu *B* 639.

4) SIG² 169 Z. 30 *ὅτι ἀνὴρ ἀγαθός ἐστιν περ[ὶ τὸ] ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὴν πανήγυριν καὶ τὸ κοινὸν τῶν πόλεων*; OGI 444 = Dörpfeld, Troja und Ilion S. 454 Nr. XV *Σύμφωνον καὶ ὁμόλογον ταῖς πόλεσιν ὑπὲρ τῆς πανηγύρεως. ἐπὶ ἀγωνοθετῶν τῶν περὶ Δημήτριον κτλ.* Weihungen der *Ἰλιεῖς καὶ αἱ πόλεις αἱ κοινωνοῦσαι τῆς θυσίας καὶ τοῦ ἀγῶνος καὶ τῆς πανηγύρεως* aufgezählt a. a. O. S. 463 f. Nr. 8—13.

5) Hesych *Ἰλίεια· ἑορτὴ ἐν Ἀθήναις· ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶς Ἰλιάδος καὶ πομπὴ καὶ ἀγών.* M. Schmidt athetiert, vielleicht mit Recht, *ἐν Ἀ.*

für Athen in Anspruch zu nehmen, da es auch dort nach Hesych ein Fest dieses Namens gab. Von da ist der Name Panathenaia entlehnt, und wie dort wird das Fest jedes vierte Jahr mit größerem Pomp gefeiert (*τὰ μικρὰ Παναθάναια* CIG 3601). Nun ist jene Panegyris das Bundesfest des ilischen Städtebundes, dessen Bundestempel das Heiligtum der ilischen Athena ist. Das ilische Athenafest wurde also wahrscheinlich zum Bundesfest erhoben und erhielt den stattlichen Namen Panathenaia, daher *νέα Παναθήναια* genannt CIG 3620; der Tempel hieß Panathenaion CIG 3599.[1]) Ilieia ist der populäre, von den Umwohnenden gebrauchte Name, wie die delischen Apollonien gewöhnlich Delien genannt werden. Bestätigt würde diese Annahme werden, wenn die Korrektur Böckhs CIG 2810b das Richtige träfe.[2])

Panathenäen wurden weiter in *Kyzikos*[3]), *Pergamon*[4]) und *Priene* (OGI 12, Z. 25) gefeiert, in *Magnesia a. M.* von Themistokles eingeführt[5]), *Athanaia* und *Eumeneia* in *Sardes*, OGI 305.

Über die glänzenden *Nikophorien* zu *Pergamon*, einen der Athena Polias und Nikephoros gewidmeten Kranzagon[6]) und ihren Ableger auf *Ägina* (IG IV, 1 = OGI 329) handelt Fränkel zu den Inschr. von Perg. Nr. 167.

In *Rhegion* hieß ein Agon *Athania*.[7])

Welche die von Pindar P. 9, 98[8]) erwähnten Spiele der Pallas sind, ist unsicher; der Scholiast denkt an die attischen Panathenäen, Böckh an Kyrene, kaum mit Recht.

---

1) CIG 3599 Z. 16 *ἀπὸ δὲ τῆς προσόδου γίνεσθαι ἀνὰ πᾶν ἔτος ἐν τῷ Παναθην[αίῳ ἐν τῇ ἑορ]τῇ τῶν Ἰλιακῶν πομπὴν καὶ θυσίαν [τ]ῇ Ἀθηνᾷ*; eine Stiftung von 15000 Drachmen von dem Priester aller Götter, Hermias; die so eingerichtete Feier war wohl nur ilisch und daher von den Panathenäen verschieden, oder vielleicht ein Teil von diesen? Voropfer an Zeus Polieus Z. 24. Weiter Dörpfeld a. a. O. 449 Nr. VI, 459 Nr. XIX; BCH 9 (85) 162 Z. 18.

2) CIG 2810b Z. 21 *Παναθήναιά ΙΠΑ*. Böckh *Ἰ(λι)α[κά*. — Daraus, daß in der Inschrift über das Legat des Hermias CIG 3599 ein Betrag von 150 Drachmen am 11. eines ungenannten Monats ausgezahlt worden ist, schließt Usener, Arch. f. Rel.-Wiss. 7 (04) S. 314, daß das Hauptfest am 12. stattgefunden habe.

3) BCH 6 (82) 613 Z. 5 *Πολιάδι Ἀθηνᾷ — — — — ἱερητείαν αὐτῇ ἐν τῆι πέρσυ ἀγομένῃ ἀτελείᾳ τῶν Παναθηναίων.*

4) Inschr. von Perg. Nr. 18 und 253, Ehrendekrete.

5) Athen. 12 p. 533 D *Πόσσις δ' ἐν τρίτῳ Μαγνητικῶν τὸν Θεμιστοκλέα φησὶν ἐν Μαγνησίᾳ τὴν στεφανηφόρον ἀρχὴν ἀναλαβόντα θῦσαι Ἀθηνᾷ καὶ τὴν ἑορτὴν Παναθήναια ὀνομάσαι καὶ Διονύσῳ Χοοπότῃ θυσιάσαντα καὶ τὴν Χοῶν ἑορτὴν αὐτόθι καταδεῖξαι.*

6) Der aber nicht von Anfang an Kranz-agon war; trieterisch a. a. O. Z. 17.

7) SIG² 323. Cn. Aufidius wird bekränzt *ἐν τῷ ἀγῶνι τοῖς πρώτοις Ἀθανίοις*, also bei einer gelegentlichen Feier.

8) Pind. P. 9, 97 *πλεῖστα νικάσαντά σε καὶ τελεταῖς ὡρίαις ἐν Παλλάδος εἶδον.*

Schönheitswettstreit in Elis

zwischen Männern erwähnt Athenäus an zwei Stellen.[1]) Die erste ist aus der letzteren zu korrigieren; das Ehrenamt des Siegers, in dem feierlichen Zug die Waffen der Göttin zu tragen, hat Theophrastos dahin mißverstanden, daß er sie für den Siegespreis hielt. Dieser war vielmehr ein Kranz der aphrodisischen Myrte, was wohl einem Hineinspielen der Göttin der Schönheit verdankt wird. Die Waffen wurden der Athena übergeben, wie der Peplos in Athen; daraus hat wieder Dionysios eine Weihung des Siegespreises gemacht. Der Schönheitskampf war ein Vorspiel zu dem Fest der Athena; denn Useners Erklärung ist einleuchtend, daß durch ihn die schönsten Männer auserlesen werden sollten, um die Ehrenplätze in der Festprozession zu besetzen, wie die Athener, um Thallophoren zu erwählen, den Wettkampf der *εὐανδρία* veranstalteten.[2])

Hellotien.

Auf den ersten Blick ist es ersichtlich, daß die Hellotien gegen die anderen Athenafeste grell abstechen, und in der Tat scheinen sie in eine ganz andere Reihe zu gehören, deren bekanntestes Beispiel die Laphrien sind. Eine ausführliche, zum Teil etwas variierende Überlieferung geben die Pindarscholien.[3]) Aber weder die Athena

---

1) Athen. 13 p. 609 F *Θεόφραστος δὲ ἀγῶνα κάλλους φησὶ γίνεσθαι παρὰ Ἠλείοις, καὶ τὴν κρίσιν ἐπιτελεῖσθαι μετὰ σπουδῆς λαμβάνειν τε τοὺς νικήσαντας ἆθλα ὅπλα· ἅπερ ἀνατίθεσθαί φησιν Διονύσιος ὁ Λευκτρικὸς τῇ Ἀθηνᾷ, τὸν δὲ νικήσαντα ταινιούμενον ὑπὸ τῶν φίλων καὶ πομπεύοντα ἕως τοῦ ἱεροῦ παραγίνεσθαι. τὸν δὲ στέφανον δ' αὐτοῖς δίδοσθαι μυρρίνης ἱστορεῖ Μυρσίλος ἐν Ἱστορικοῖς Παραδόξοις.* p. 565 F *ἐν Ἤλιδι δὲ καὶ κρίσις γίνεται κάλλους, καὶ τῷ πρώτῳ τὰ τῆς θεοῦ φέρειν τεύχη δίδοται, τῷ δὲ δευτέρῳ τὸν βοῦν ἄγειν, ὁ δὲ τρίτος τὰς θυηλὰς ἐπιτίθησιν.* 2) Usener, Hess. Blätter für Volkskunde 1 (02) 226.

3) Schol. Pind. Ol. 13, 56 b. *Τιμάνδρου θυγατέρες τέσσαρες Κορίνθιαι· Ἑλλωτίς, Εὐρυτιώνη, Χρυσῆ, Κοτυτώ. ἁλούσης τῆς πόλεως τὴν νέαν τὴν Χρυσῆν ἡ Ἑλλωτὶς ἁρπάσασα εἰσῆλθεν εἰς τὸν ναὸν τῆς Ἀθηνᾶς, ἔνθα περικατάληπτος γενομένη ἔρριψεν ἑαυτὴν εἰς τὸ πῦρ. καθάρσια οὖν ἄγεται τῇ θεῷ, ἅτινα οἱ μετὰ ταῦτα Ἀλήτου Ἑλλώτια καλοῦσιν.* c. *ἑορτὴ τῆς Ἀθηνᾶς ἐν Κορίνθῳ, ἐν ᾗ καὶ ὁ ἀγὼν τελεῖται ὁ καλούμενος λαμπαδοδρομικός* — — — 1. Zähmung des Pegasos; 2. Die Dorier legen bei der Eroberung Feuer an den Tempel der Athena *ἡ δὲ Εὐρυτιώνη καὶ ἡ Ἑλλωτὶς ἀδελφαὶ τυγχάνουσαι μετὰ παιδίου κατεφλέχθησαν· λοιμοῦ δὲ συμπεσόντος οὐ πρότερον τὸ νόσημα παύσασθαι ἔφη ὁ θεὸς πρὶν ἐξιλεώσασθαι τῶν παρθένων τὰς ψυχὰς καὶ Ἑλλωτίδος Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἱδρύσασθαι καὶ πανήγυριν Ἑλλώτια καλουμένην.* Et. m. s. v. *Ἑλλωτίς· Ἀθηνᾶ οὕτω καλουμένη, ἐτιμᾶτο ἐν Κορίνθῳ, καὶ ἑορτὴ Ἑλλώτια κτλ.*

Hellotis von Marathon[1]), noch die törichte Etymologie, die das Wort Hellotis dadurch erklären will, daß Athena Bellerophon den Pegasus zu fangen und ihm Zügel anzulegen geholfen habe, kommen für die Erklärung in Betracht. Von den Festgebräuchen gibt die Überlieferung keine direkte Mitteilung; sie betrachtet das Fest als Sühnfest für die in den Flammen gestorbenen Jungfrauen. Das Aition erzählt übereinstimmend, daß, als die Dorier Korinth einnahmen, einige Jungfrauen sich in den Tempel der Athena geflüchtet hätten. Die Dorier legten Feuer an den Tempel, so daß Hellotis und ihre Schwester Eurytione nebst einem Kind in den Flammen umkamen. Von der Pest befallen bauten die Korinthier auf Geheiß Apollons der Athena Hellotis einen Tempel und feierten für die Jungfrauen ein Sühnfest. Ursprünglicher ist die andere Form des Aition, daß Hellotis mit ihrer kleinen Schwester Chryse sich freiwillig in das Feuer stürzte, weil sie die Schuld der Dorier und damit das Sühnfest schlechter motiviert, und in den Aitien ist die schlechtere Motivierung immer die ursprünglichere.

Es ergibt sich hieraus mit Sicherheit, daß die Hellotien mit auffallenden Feuergebräuchen begangen wurden, weshalb denn auch der in den Scholien erwähnte Fackellauf ein Hauptteil des damit verbundenen Agons war. Das Aition ist am natürlichsten daraus herzuleiten, daß bei dem Fest eine Hellotis genannte Puppe verbrannt wurde, oder richtiger, da von ihr und ihrer kleinen Schwester Chryse oder von ihr, ihrer Schwester Eurytione und einem Kinde gesprochen wird, eine oder zwei größere und eine kleinere Puppe. Die aus dem Aition gewonnene Form des Festgebrauchs ist durch einen Vergleich mit den Daidala usw. zu erklären.[2]) Die Feier war ursprünglich Selbstzweck, und warum Hellotis hier der Athena untergeordnet wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Als das geschehen und das Fest infolgedessen ein Athenafest geworden war, erhielt Hellotis nach gewöhnlicher Sitte ein Voropfer, das als ein Totenopfer aufgefaßt wurde — Hellotis war ja Heroine geworden —, woraus sich ergab, daß das ganze Fest eine Sühnung des begangenen Frevels wäre.

Die zu Ehren der *Europa* auf *Kreta* gefeierten Hellotien mögen hier Platz finden, da es wohl dieselbe alte Göttin war, die in Korinth

1) So genannt *ἀπὸ τοῦ ἐν Μαραθῶνι ἕλους* Schol. Pind. u. Et. m. a. a. O. Jetzt inschriftlich belegt in den Tetrapolisfasten, v. Prott, F. S. 26 B Z. 34 *Ἑκα-[τ]ομβαιῶνος· Ἀθαναίαι Ἑλλωτίδι βοῦς* und jedes zweite Jahr ein Schaf Z. 41.

2) Bemerkenswert ist, daß eine Schwester der Hellotis Kotyto heißt. K. wurde in Korinth viel verehrt; sie war eine Fruchtbarkeitsgöttin mit orgiastischem Kult; an ihrem Fest kommt der Maibaum vor, was das Sprichwort *ἁρπαγὰ Κοτυτίοις* veranlaßt hatte, s. u.

mit Athena, auf Kreta mit Europa identifiziert wurde. Was Europa eigentlich gewesen sei, ist schwer zu erraten, da wir sonst keinen ihr gewidmeten Kult kennen; sie wird abwechselnd als Mondgöttin oder Erdgöttin gedeutet. Wenige Götter sind aber mit dem Baumkult so eng verbunden wie sie; ihr war die Platane bei Gortyn heilig, unter der ihr Beilager mit Zeus stattgefunden haben sollte; auf kretensischen Münzen sieht man sie in der Krone eines Baumes sitzen.[1]) Auf die Entführungsgeschichte einzugehen, verbietet der Raum, sie wird sich aber mit der Auffassung von Europa als einer Fruchtbarkeitsgöttin, die die heilige Hochzeit feiert, vereinigen lassen. So könnten Hellotis zu Korinth und auf Kreta unter einen Gesichtspunkt gebracht werden. Die Nachricht über den Festgebrauch[2]) ist wunderlich. Ein zwanzig Ellen großer Myrtenkranz wurde herumgetragen, und man sagte, daß die Gebeine der Europa in diesem verborgen seien. Der Kranz selbst hieß Hellotis. Ein Herumtragen von Reliquien kann es jedoch nicht gewesen sein.[3]) Wenn aber ursprünglich eine Hellotis genannte kleine Puppe oder Xoanon in dem Kranz verborgen war, so ist es denkbar, daß man, nachdem Hellotis-Europa zu einer verstorbenen Heroine geworden war, rationalisierend sagte, daß nicht die Heroine selbst, sondern ihre Überbleibsel in dem Kranz sich befanden. Das würde den Namen des Kranzes erklären und mit den bei Fruchtbarkeitsfesten üblichen Gebräuchen übereinstimmen. Dies ist nur eine Vermutung; hoffentlich gibt jemand eine bessere Erklärung. Schwerlich jedoch sind die Hellotien ein Totenfest, wie Dümmler will (P.-W. 2, 1971).

---

1) Overbeck, Gr. Kunstmythol. 2, 445ff., Münztf. 6, 2—6.

2) Athen. 15 p. 678 A *Σέλευκος δ' ἐν ταῖς Γλώσσαις Ἑλλωτίδα καλεῖσθαί φησι τὸν ἐκ μυρρίνης πλεκόμενον στέφανον, ὄντα τὴν περίμετρον πηχῶν κ', πομπεύειν τε ἐν τῇ τῶν Ἑλλωτίων ἑορτῇ. φασὶ δ' ἐν αὐτῷ τὰ τῆς Εὐρώπης ὀστᾶ κομίζεσθαι, ἣν ἐκάλουν Ἑλλωτίδα. ἄγεσθαι δὲ καὶ ἐν Κορίνθῳ τὰ Ἑλλώτια.*

3) An Gebeine der Heroen sind oft Glück und Bestehen einer Stadt geknüpft, vgl. das Grab des Orestes in Tegea (Herodot 1, 67f.); Pelops in Ilion (Epit. Apollodor. p. 206 Wagner (Mythogr. gr. I). Aus diesem Grunde werden alte Gräber Heroen zugeschrieben: das Theseusgrab auf Skyros, aus dem die Gebeine nach Athen geführt wurden (Plut. Thes. 36); das Grab der Alkmene bei Haliartos, dessen Inhalt Agesilaos nach Sparta bringen ließ; einen Mißwachs und Überschwemmung deuteten die Haliartier als Strafe, weil sie die Grabplünderung geduldet hatten (Plut. de gen. Socr. p. 577 E ff.). Vgl. daß die Asche Solons auf Salamis ausgestreut wurde, um den Besitz der durch sein Verdienst eroberten Insel zu sichern (Plut. Sol. 32), und die vielen Gräber der Stadtgründer auf dem Markt. Mehr s. bei Rohde, Psyche², 160f. Daß die Gebeine aber in einem Kasten aufbewahrt und bei einem Fest herumgetragen worden sein sollten, streitet gegen alle antike Anschauung von Grabkult und Grabfrieden.

Apollon.

Apollon, die strahlende und lichtumflossene Gestalt des griechischen Olymp, wird fast einstimmig als Lichtgott angesehen, obgleich die Belege und Beweise recht spät einsetzen oder auch von zweifelhafter Beschaffenheit sind. Hier sollen ein paar andere Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die ungebührlich beiseite geschoben zu sein scheinen.

Apollon wurde immer als der heilende Gott verehrt, wenn auch andere spezielle Heilgötter ihn später weit überholten. Es hat wohl seinen Grund, daß der spätere große Heilgott, Asklepios, an Apoll affiliiert wurde. Man sagt, daß in der Ilias Paieon der Götterarzt sei (*E* 401, 899 f., *δ* 232), vergißt aber, daß Apoll wenigstens ebenso oft als Arzt auftritt. *Π* 527 ff. heilt er Glaukos, *O* 243 Hektor; *E* 445 ff. pflegen seine Mutter und Schwester Äneas in seinem Tempel auf seine Veranlassung; auf *δ* 231 f. will ich kein Gewicht legen, da man jetzt gewöhnlich gegen Aristarch den Namen des Apoll nicht liest, ebensowenig auf den allgemeinen Ausdruck bei Hesiod.[1])

Also ist Apoll bei Homer Heilgott, und zwar nicht nur, weil der, der den Schaden sendet, ihn auch heilen kann. So tritt er in der Erzählung von der Pest in *Α* auf; der Gott, zu dem man beten kann *Α* 456 *ἤδη νῦν Δαναοῖσιν ἀεικέα λοιγὸν ἄμυνον*, muß Heilgott sein. Die Pestfälle sind durch die Pfeile des Gottes hervorgerufen, und daher pflegt man hier den Apoll als Todesgott anzusehen, gleichwie in dem Formelvers *Ω* 758 f. u. a. *ὅν τ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχόμενος κατέπεφνεν*; das ist aber nur eine halbe Wahrheit, denn aus dem *Λοιμός* tritt es deutlich hervor, daß er die einen plötzlichen Tod herbeiführende Krankheit sendet; er greift zuerst die Tiere an; genau so ist der Gang der Pest.

Nichts ist bei den Naturvölkern gewöhnlicher, als daß eine übernatürliche Ursache des Todes und besonders des plötzlichen Todes

---

1) *δ* 231 f. *ἰητρὸς δὲ ἕκαστος, ἐπεί σφισι δῶκεν Ἀπόλλων ἰᾶσθαι* Aristarch: *ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων*. Hesiod, fr. 194 Rz.[2] *εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος ὑπὲκ θανάτοιο σαώσαι*.

gesucht wird. Die Auffassung der Krankheiten als unsichtbarer Geschosse, die Zauberer oder übernatürliche Wesen senden, findet sich fast überall; ich erinnere nur an die germanischen Elfen- und Zaubergeschosse. Daher hat Apoll wie der indische Rudra seinen Bogen. Der Bogen ist sein ältestes und festestes Attribut und muß verstanden werden. Zur Jagd verwendet der Gott ihn nicht, wenn er es nicht später von seiner Schwester gelernt hat, obgleich der Bogengott ganz natürlich auch zum Schutzpatron der Bogenschießer geworden ist.[1])

Es geht aber nebenher eine andere Auffassung der Krankheit, die gewöhnlich ruhig neben der ersten besteht, ohne daß jemand an ihren Widerspruch denkt; sie ist ein Miasma, eine Verunreinigung, die abgewischt werden kann, worin eben die Heilung besteht.[2]) Der Krankheitsstoff kann wie jede Verunreinigung durch eine Reinigung entfernt werden. In diesem Sinne handeln die Achäer, als sie von der Pest Heilung suchen; sie veranstalten nicht nur Opfer und Chöre, sondern auch eine Reinigung, wodurch das Miasma beseitigt werden soll, — die *λύματα* werden ins Meer geworfen.

Später, als man die Krankheitserscheinungen besser zu beobachten gelernt hatte, kamen Reinigungen für körperliche Krankheiten außer Gebrauch[3]); wo aber die Kunst der Ärzte versagte, blieben sie bestehen: bei Landesplagen und Pest hören wir immer von ihnen, und bei Geisteskrankheiten waren sie immer gebräuchlich.[4]) Ebenso sinnlich wurden Befleckungen, z. B. Blutschuld, als ein Miasma aufgefaßt und durch Reinigungen getilgt. Man pflegt jetzt nach dem Vorgang von Rohde und Stengel die Kathartik für eine erst spät in Griechenland aufgekommene und ausgebildete Erscheinung zu halten, wobei besonders

---

1) B 827, Ψ 860ff., vgl. Θ 311 und ϑ 227f.; es ist kein Zufall, daß die *τόξου θέσις* an einem Apollonfest stattfindet.

2) Herond. 4, 17 *νούσων — — — τὰς ἀπέψησας ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας*, vgl. Wünsch, Arch. f. Rel.-Wiss. 7 (04) 106. Bei den Heilnymphen in Samikon *ἀποσμήχει τὰ νοσοῦντα τοῦ σώματος· διανηξάμενος δὲ τὸν ποταμὸν κτλ.* Paus. 5, 5, 11. Noch von den christlichen Heiligen Cyrus und Joannes, Migne, Patrolog. 16 p. 3473 A *οἳ τὰ λεχθέντα μόρια ἠρέμα πως ταῖς χερσὶ καταψήξεσι φυγαδεύσαντες*, vgl. Deubner, de incubatione 82 A. 1. Die dritte vorgeschrittenere Vorstellung von den Krankheitsdämonen berührt sich mit dieser; die Heilmittel sind dieselben. Vgl. den Ausdruck *γῆρας ἀποξύσας* und *γῆρας* als Ker usw. s. Rohde, Psyche[2] 2, 70; Harrison Prol. 166ff.

3) Es gibt jedoch Beispiele wie Kleomenes I, Plut. apophth. lac. p. 223 E.

4) Vgl. z. B. die Mittel, durch welche Bdelykleon seinen Vater von der Richterwut zu heilen sucht, Aristoph., Vesp. 118 *εἶτ' αὐτὸν ἀπέλου κἀκάθαιρε κτλ.*

auf das Fehlen von kathartischen Gebräuchen bei Homer hingewiesen wird. Dem ist aber nicht so. Reinigungen kommen schon bei Homer vor: die besprochene Stelle *Α* 313 f.; Odysseus reinigt sein Haus *χ* 491 ff.; vgl. die Phrase πτωχοί, δαιτῶν ἀπολυμαντῆρες nebst der Auslegung der Scholien. Besonders will man die Reinigung von Blutschuld vermissen.[1]) Es verhält sich auch hier so, daß die Spuren von kathartischen Gebräuchen gering sind, weil diese in der rationalistischen homerischen Gesellschaft im Schwinden begriffen waren. Wohl hat die Kathartik in den dunklen Zeiten zwischen Homer und den Perserkriegen gewuchert und neue Schößlinge getrieben, aber so urwüchsige Vorstellungen wie die von dem sinnlich aufgefaßten Miasma, das wie Schmutz oder Schlamm abgewischt werden kann, beruhen auf alter Grundlage und sind nicht später entstanden. Hierzu kommen die kathartischen Gebräuche in einigen Festen, wie den Thargelien u. a.; die Entstehung dieser z. T. grausigen Riten, die, wo wir sie kennen lernen, vielerorts schon gemildert sind, muß in die Vorzeit verlegt werden. Dies nimmt z. B. Usener ohne weiteres an, wenn er in der homerischen Schilderung von Thersites die Züge des Pharmakos wiederfindet.[2])

Die Identität von φάρμακον, Heilmittel, Kraut, Arznei, und φαρμακός, dem persönlichen Sühnmittel, ist längst bemerkt worden. Wie die Achäer den Krankheitsstoff beseitigen, wie das Miasma durch die Prozesse von περικαθαίρειν, περιμάττειν aufgesogen und dann durch Hinauswerfen ins Meer, Begraben in der Erde usw. unschädlich gemacht wird, ebenso wird der Pharmakos in der Stadt herumgeführt, um den Unglücksstoff aufzusaugen, und dann außerhalb der Stadt vernichtet.

Ein zweites Mittel gegen Krankheiten sind die Zauberlieder, ἐπῳδαί, die Homer auch kennt (*τ* 457) und die später sehr gewöhnlich waren. Auch dies ist ein uraltes, bei allen Völkern vorkommendes Mittel. Unter Naturvölkern gibt es nun nicht nur die einfache Beschwörung, die uns geläufig ist, sondern sehr verwickelte Zeremonien mit Gesang und Tanz, durch welche die Krankheit bzw. die Krankheits-

---

1) Rohde, Psyche² 1, 271 A. 3. Bei dem angeführten Fall des Theoklymenos möchte man fragen, weswegen er flieht, wenn nicht wegen Blutschuld und Befleckung. Wo Blutfehden herrschen, bleibt der Mörder zu Hause und sucht sich zu verteidigen.

2) Usener, Stoff des griech. Epos, S. B. der Wiener Ak., phil.-hist. Cl. 137 (98) III, 59 ff.

dämonen ausgetrieben werden.[1]) Hier findet sich der Anknüpfungspunkt für den apollinischen Päan.

Die Trennung zwischen *παιήων*, *παιών*, Kultlied, und *παιάν*, Siegesgesang, ist künstlich; *παιήων* ist *X* 391 dieses, *A* 473 jenes. Von dem Gesang ist der Götterarzt Paieon nicht zu trennen. Er mag ein alter Sondergott sein; es ist aber bezeichnend, daß Apoll sich seinen Namen beigelegt und seines Gesanges bemächtigt hat. Die Alten erklären gewöhnlich sehr richtig den Päan als *ἐπὶ καταπαύσει λοιμῶν καὶ νόσων ᾀδόμενος*[2]); aber auch ohne diese Zeugnisse, die nur die Ansicht späterer Zeiten wiedergeben, ist es augenscheinlich, wie der Päan verallgemeinert wird.[3]) Die erste Stufe, das bei Krankheiten und Verwundungen gesungene Zauberlied (*ἐπῳδή*), vertritt der ärztliche Sondergott Paieon; dann wird der Päan dem großen Gott Apoll zugeeignet und ein Betlied, um Hilfe gegen Pest und Landesplagen zu erflehen; so erscheint er *A* 472f. In die Bitten mischt sich naturgemäß auch der Preis des Gottes, besonders wenn er sich als mildtätiger Helfer erweist; so wird der Päan zuletzt ein Preislied und sogar ein Siegeslied. Diese Entwickelung des freien griechischen Preisliedes aus den primitiven magischen Gesängen — denn diese gehen dem Gebet voraus — ist viel leichter verständlich und einfacher als die Entstehung des Dramas aus den Schwänken der vermummten Darsteller der Vegetationsgeister.

Zu der alten 'Heilkunst' gehörte auch die Weissagung, aus der sich später in Griechenland die bekannten Heilorakel entwickelten; man gewinnt hier einen Gesichtspunkt für den Orakelgott; ihm nachzugehen, würde aber zu weit führen. Rohde sagt (Psyche² 2, 70 A. 4): „Hilfe bei inneren Krankheiten bringt in älterer Zeit naturgemäß

1) Einige naheliegende Beispiele (die sich leicht würden vermehren lassen) von komplizierteren Zeremonien mögen angeführt werden. Bei den Dacotas rezitiert der Medizinmann Zauberlieder über dem Kranken 'He-le-li-leh' usw. singend, Tylor, Prim. Culture⁴ 128. Unter den Rothäuten in Canada sah Hearne einen Zauberer drei Tage um einen gelähmten Mann blasen, singen und tanzen, A. Lang, The making of Relig. 22. Bei den Athabasken ist der 'Nachtgesang' eine verwickelte Zeremonie mit Maskentanz und Gesang, die vorzüglich zum Zweck der Krankenheilung vorgenommen wird, Arch. f. Rel.-Wiss. 7 (04) 245. Tanz um den Kranken auf Sumatra a. a. O. S. 506; bei den Selungs in Süd-Birma, Ztschr. f. Ethnol. 35 (03) 974.

2) Proklos' Chrestom. bei Phot., bibl. cod. 239 p. 321a.

3) Über die heilkräftige Einwirkung der Musik s. Rohde, Psyche² 2, 48 A. 1. Die kleinen Nebenfiguren der spartanischen di nixi-Gruppe A. M. 10 (85) Tf. 6 werden richtig von v. Prott A. M. 29 (04) 16ff. als Heilgötter bestimmt; der eine streichelt den Leib der Frau, der andere bläst die Doppelflöte.

der Zauberer — — Hier hilft der ἰατρόμαντις, der zugleich μάντις ist und τερατοσκόπος und καθαρτής, wie sein göttliches Vorbild, Apollo" A. 3. „Diese μάντεις entsprechen in allem wesentlichen den Zauberern und Medizinmännern der Naturvölker. Wahrsager, Arzt, Zauberer sind hier noch eine Person." Das ist die Hauptsache, mit kurzen Worten ausgedrückt, und die ethnographischen Parallelen beweisen schlagend, wie alt diese dem Apoll anhaftenden Eigenschaften sind, zugleich auch gegen Rohde selbst, daß die hiermit unzertrennlich verbundene Kathartik ebenso uralt ist.

Ich habe den Apoll als den Gott, der die Krankheiten sendet und abwehrt, stark hervorgehoben; da das Schutzsuchen gegen die Krankheiten Ausdruck seines Kultes ist, tritt er am meisten als Heilgott hervor; ich habe dartun wollen, daß diese Funktion, die meistens für jung gehalten wird, im Gegenteil alt ist, da sie überall an das Alte und Primitive anknüpft. Ebenso alt und später von überwältigend größerer Bedeutung ist die hiermit eng verbundene kathartische Bedeutung, von der schon die Rede gewesen ist. Es liegen sehr primitive Ideen zugrunde, die Austilgung eines Tabu und die Wegschaffung von unglückbringenden Stoffen oder Dämonen. Bezeichnend ist, daß alte Sühnzeremonien, die ursprünglich Selbstzweck waren, wie die Thargelien u. a., sich gerade an Apoll geheftet haben. Es ist schon bemerkt worden, daß die der Kathartik zugrunde liegende Idee einen sinnlich aufgefaßten wegzuwischenden Stoff voraussetzt, wozu bei höherer geistiger Entwickelung die Vorstellung von moralischer Schuld tritt, anfangs aber ebenso sinnlich aufgefaßt; daneben stellt sich und damit vermischt sich die analoge Prozedur der Geisterbeschwörung (vgl. die Keren). Auch hier bieten sich Analogien primitiver Völker in Fülle; überall findet man die Übertünchung mit Ton, Erde usw., besonders bei Einweihungsriten[1]), ebenso wie in den griechischen Mysterien.

Als Heil- und Sühngott war Apoll vor allem ein apotropäischer und helfender Gott. So tritt er auch als agrarischer Gott auf. Als Smintheus hilft er gegen die Landesplage der Feldmäuse, als Parnopios gegen die Heuschrecken, als Erysibios gegen den Rost des Getreides. Im Kult des Smintheus stecken doch sicher totemistische Reste, die älter als Apoll sind; als die totemistischen Vorstellungen verblaßten und unverständlich wurden, wurde der Kult ein apotropäischer, der die Abwehr der Tiere bezweckte und daher sich an Apoll anheftete.

1) S. z. B. A. Lang, Myth, Ritual and Religion 1, 276.

Der übelabwehrende Stein vor der Haustür wurde zu Apollon Agyieus, der in der Gestalt einer steinernen Spitzsäule vor dem Hause stand, um alle bösen Einflüsse fernzuhalten. In demselben Sinn wurde über den Eingang geschrieben μηδὲν εἰσίτω κακόν usw.; in dem römischen Gebiet wurden daselbst Phallen angebracht, wie auf den Admiralitätsinseln; hieran schließen sich die phallischen Hermen. Apollon Ἀποτρόπαιος war überhaupt ein vielgenannter Gott.

Ich habe hier viel mit Homer argumentiert. Bei der Sonderstellung, die Homer in der religiösen Entwickelung einnimmt, wird das vielleicht bedenklich erscheinen. Bei Apoll ist es aber der richtige Angriffspunkt, denn der Aufsatz von Wilamowitz in Hermes 38 (1904) 575 ff. hat zu voller Evidenz dargetan, was früher öfters vermutet worden ist, daß Apoll ein Einwanderer in Griechenland ist und von Kleinasien stammt. Der Satz kann mit einem Hinweis auf die Heortologie erhärtet werden. Es ist sehr auffallend, daß in Griechenland, von den großen Kultstätten Delos, Delphi und Ptoion abgesehen, die großen Apollonfeste solche sind, in denen der Gott sich in schon bestehende Festgebräuche hineingedrängt hat; so die Thargelien, die Karneen, die Hyakinthien, die Verfolgung des Skephros in Tegea, die Daphnephorien in Theben. Es ist weiter kein Zufall, daß, während Pausanias eine Menge Artemisfeste erwähnt, er für Apoll außer den erwähnten nur noch das Fest des Apollon Theoxenios in Pellene, des Parrhasios am Lykaion, des Apollon und der Artemis in Sikyon anführt. Dazu kommen, abgesehen von ein paar Spielen, aus anderen Quellen die Hydrophorien auf Ägina, das Fest bei Aliveri auf Euböa und die attischen Feste. Weit reicher sind die Belege von den Inseln und Kleinasien. In den Festen finden die ältesten Kulte und Kultgebräuche ihren Ausdruck. Diese Spärlichkeit der Apollonfeste steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu der großen Verbreitung seiner Verehrung und zeigt, daß er nicht zu den altheimischen Göttern Griechenlands gehört.

Die von Ortsnamen hergeleiteten Epikleseis machen für Apoll einen größeren Prozentsatz aus als für irgend einen anderen Gott, und vor allem spielen sie eine weit größere Rolle.[1]) Der Delier, Pythier, Ptoier wird überall verehrt. Diese große Verbreitung der lokalen

1) Hierher rechne ich mit Wilamowitz den Lykios. Der Wolfsgott ist aber auch sicher und birgt wohl totemistische Reste. Er ist teils dem Apoll wegen des Gleichklangs des Namens angeschlossen worden, teils aus anderen Gründen dem Zeus.

Beinamen und eines Monatsnamens wie Dalios zeigt, daß Apoll als fertiger Gott an die verschiedenen Kultstätten gekommen ist, deren Namen ihm dann beigelegt wurden, gerade wie jetzt die Madonnen durch lokale Beinamen unterschieden werden, und ferner, daß der Kult ein missionierender ist, der, weit um sich greifend, den Namen des Zentralpunktes mitführt; als ein Zeichen der Abhängigkeit senden die Städte mit Filialkulten Theorien an den Hauptkultort.

Wilamowitz hat hervorgehoben, daß Apoll ein Wandergott ist; regelmäßig wiederkehrende Epiphanien und Theoxenien sind ihm eigentümlich. In dem Weggang im Herbst und in der Rückkehr im Frühling findet man ein Zeugnis dafür, daß Apoll ein Sonnengott sei.[1]) Ähnliche Vorstellungen spiegeln sich in den Mythen von den Vegetationsgöttern Persephone und Adonis wider. Ihnen ist Apoll wenig ähnlich, Vegetationsgott ist er nicht, wenn er auch die Saaten wie die Menschen schützt. Sein Weggang im Herbst ist nicht bezeugt, sondern wird nur durch die Analogie aus der Rückkehr erschlossen[2]); die Epiphanie fand wohl gewöhnlich im Frühjahr statt, aber Alkaios in dem bekannten Päan, von dem Himerios or. 14 einen Auszug liefert, bezeugt sie für den Sommer.[3])

Die Pythia kann nur orakeln, wenn der Gott in seinem Tempel weilt früher wurden Orakel nur an einem Tage, dem 7. Bysios, gegeben[4]), wie das Orakel zu Korope nur an dem Tage des Festes funktionierte. Es scheint aus diesen Andeutungen hervorzugehen — freilich bedürfte die Epiphanie einer eingehenden Untersuchung —, daß die Epiphanie und Epidemie des Gottes nicht an die Jahreszeiten, sondern vielmehr an den Festtag gebunden waren; so faßt es Kallimachos in dem großartigen Eingang seines Apollonhymnus auf. Dieselbe Vorstellung tritt in den Theoxenien hervor, sei es daß Apoll bewirtet wird, sei es daß er selbst seinen Götterbrüdern ein Mahl gibt.

1) Als Stütze für die Theorie, daß Apoll Sonnen- bzw. Vegetationsgott sei, wird sehr oft angeführt, daß er im Winter keine Feste hat; vgl. den schlagenden Gegenbeweis des delischen Festkalenders S. 149.

2) Vgl. den Roman des Hekataios von Abdera — Apoll tanzt bei den Hyperboreern *ἀπὸ ἰσημερίας ἐαρινῆς ἕως πλειάδος ἀνατολῆς* — und Serv. zu Verg. Aen. 4, 143 — er bringt sechs Monate in Lykien und sechs auf Delos zu. Hier ist die meteorische Deutung eingedrungen.

3) Bei Himerios or. 14, Bergk, PLG[4] fr. 2—4 *τοῦ θέρους τὸ μέσον αὐτό*, was Roscher, Ap. u. Mars 33 ff. vergebens wegzuerklären und auf den Frühling zu deuten sucht.

4) Pind., P. 4, 5; Plut. qu. gr. p. 92E; vgl. u. S. 158.

Zu demselben Schluß zwingt die bekannte Stelle des Menander, de encom. 1, 4[1]), über die *ὕμνοι κλητικοί* und *ἀποπεμπτικοί* bei den *ἐπι-* und *ἀποδημίαι*, denn neben Apoll führt er auch Artemis in Argos als Beispiel an, und für sie will man doch nicht hieraus wie für Apoll die Sonnennatur erschließen. Wenn also die Epidemie einfach die Anwesenheit des Gottes bei seinem Feste bedeutet, wie der *ὕμνος κλητικός* des Ananias ausdrücklich sagt[2]), so fällt auch diese Stütze für die Deutung Apolls als Sonnengottes fort, obgleich sie schon im Altertum hineingetragen worden ist, und die Erscheinung wird viel leichter zu erklären sein aus der alten Vorstellung, daß die Götter nicht überall anwesend sind; sie müssen zum Feste von ihrem Aufenthaltsort herbeigerufen werden. Apoll hält sich gewöhnlich bei den sagenhaften Hyperboreern oder nach Homer (*λυκηγενής*), wie nach Vergil, in Lykien auf, und man muß Welcker und Wilamowitz beistimmen, wenn sie hierin einen Fingerzeig auf sein Stammland sehen. Daß Epiphanien und Theoxenien gerade im Apollonkult eine so hervorragende Rolle spielen, wird man jetzt aus der Verbreitungsgeschichte des Kultes verstehen; es ist ein und derselbe Gott, dem überall gehuldigt wird, viel seltener sind es Sondergötter mit alten Kulten, die ihm angeglichen werden; der Gott muß also an seinem Fest von seinem Wohnsitz herbeigerufen werden, um daran teilzunehmen.

In dieser kurzen Skizze haben viele Kulte, darunter auch große, keine Berücksichtigung finden können. Ganz besonders gilt das von dem sehr verbreiteten Apollon Delphinios. Wie dieser Seefahrergott zu beurteilen ist, ist nicht klar; es ist aber zu bemerken, daß in Athen, wo wir den Kult am besten kennen, die Sühngebräuche stark hervortreten (der Zug nach Delphinion, Delphinion Richtstätte für *φόνος δίκαιος*). Auch hat Apollon als Einzelgestalt betrachtet werden müssen; der Letoidenkult hätte zu weit geführt. Dennoch scheint hervorzugehen, daß die Griechen ihn von Osten als einen Gott der Heilung und Sühnung übernommen haben, und daß sein

---

1) Bei Spengel, Rhet. gr. 3, 336 *οἱ τοίνυν ἀποπεμπτικοὶ εἰσιν, ὡς καὶ τοὔνομα δηλοῖ, τοῖς κλητικοῖς ὑπεναντίοι — — —. ἐπιλέγονται δὲ ἀποδημίαις θεῶν νομιζομέναις ἢ γινομέναις, οἷον Ἀπόλλωνος ἀποδημίαι τινὲς ὀνομάζονται παρὰ Δηλίοις καὶ Μιλησίοις καὶ Ἀρτέμιδος παρὰ Ἀργείοις.*

2) Schol. Aristoph., Ran. 661, Bergk, PLG³ 786 *ἢ Νάξον ἢ Μίλητον ἢ θείαν Κλάρον ἵκου καθ' ἱέρ', ἢ Σκύθας ἀφίξεαι.* Es ist dieselbe Sache, wie wenn das Bild des Dionysos bei den theatralischen Agonen in die Orchestra geführt wird; vgl. auch das bekannte Ruflied der Eleerinnen an Dionysos, Plut. qu. gr. p. 299 A f. nebst Weniger, Das Kollegium der sechzehn Frauen, Progr. Weimar 1883, S. 5 ff., wo Beispiele gesammelt sind.

Kult sich dann missionierend verbreitet hat, wovon der Niederschlag in den zahlreichen Epiphanien fortlebt. Als Gott der Heilung und Sühnung knüpft er an sehr primitive Vorstellungen an; ob er noch früher etwas anderes gewesen ist, entzieht sich völlig unserem Wissen.

Von den verschiedenen vorgeschlagenen Etymologien würde die Usenersche sehr gut passen[1]); denn es ist sehr möglich, daß die Griechen ihn umgenannt haben. Die Robertsche[2]), die vielen Anklang gefunden hat, geht von einem zu akzessorischen Zug aus — daß Apoll unter Hirten Hirtengott wird, darf keinen wundernehmen — und stimmt nicht mit seiner Entwickelung überein. Aus den unsicheren Etymologien ist aber wenig Gewinn für das Verständnis des Wesens einer Gottheit zu ziehen.

Thargelien und Verwandtes.

Die Thargelien und die grausigen Sühnriten, die mit ihnen verbunden sind, haben immer ein reges Interesse geweckt, dem wir mehrere Bearbeitungen des Materials verdanken, in welchen die Gebräuche von verschiedenen Seiten gründlich erwogen worden sind.[3]) Die attischen Thargelien bestehen aus zwei Riten: dem Herum- und Herausführen des Pharmakos am 6. und der Prozession mit den Erstlingen und der Eiresione am 7. Thargelion. Stengel sucht a. a. O. die Pharmakoi für Athen zu leugnen, auf das Verschweigen derselben in den Notizen bei Diog. La. 2, 44 und in Schol. Soph. O. C. 1600 gestützt; diese Nachrichten sind aber kurz gefaßt und es liegt bei ihnen gar keine Veranlassung vor, die Pharmakoi zu erwähnen; am wenigsten stehen sie mit dem ausführlichen Zeugnis bei Harpokration in Widerspruch. Mit Recht weisen A. Mommsen a. a. O. S. 471 A. 5 und Töpffer a. a. O. S. 143f. auf das nicht-attische Material hin als eine

---

1) *ἀπο-πέλjος* (vgl. lat. *pellere*) >*Ἄ(π)πελλος* >*Ἀ(π)πέλλων*, also der Übelabwehrer. Usener, Göttern. 304ff.

2) *Ἀπέλλων* aus *ἀπέλλα* = *σηκός* (Hesych s. v.) Hürde, also der Hürdengott, Robert bei Ed. Meyer, Gesch. des Alt. 2, § 64 u. a.

3) A. Mommsen, Feste der Stadt Athen 468ff.; Mannhardt MF. 124ff.; Usener, Stoff des griech. Epos, S. B. der Wiener Ak. 137 (98) III, 59, welcher das Überlieferte in fest umrissenen Zügen feststellt und das Material abschließend vermehrt hat; Harrison, Prol. 78ff. und 95ff., Stengel, Die angeblichen Menschenopfer bei der Thargelienfeier in Athen, Herm. 22 (87) 86ff.; dagegen Töpffer, Rh. M. 43 (88) 142ff.

Bestätigung dafür, daß die Pharmakoi an jeder Thargelienfeier herumgeführt wurden.[1])

Daß Pharmakoi bei besonderen Anlässen, wenn eine Seuche oder Hungersnot eine Stadt heimsuchten, vorkamen, ist eigentlich schlechter bezeugt[2]), wird aber bestätigt durch die mit Menschenopfern verbundenen, sagenhaften, außergewöhnlichen Reinigungen, z. B. diejenige, die Epimenides in Athen vornahm.[3])

Für die vielbesprochene attische Feier verweise ich auf die erwähnten Werke und führe nur die Zeugnisse auf, die zu anderen Städten gehören. Am besten sind wir über *Kolophon* unterrichtet durch Fragmente des Hipponax und die „Bearbeitung", die Tzetzes Chil. 5, 726 ff. ihnen und vielleicht ihren Scholien hat angedeihen lassen.[4]) Die Einzelheiten sind alt, nur glaubt Tzetzes im Anschluß

---

1) Zu der Stelle Aristoph., Equ. 1135 ff. *ὥσπερ δημοσίους τρέφεις* (die Demagogen) bemerke ich noch, daß *δημόσιοι* unmöglich auf Opfertiere bezogen werden kann; das würde *δημόσια* geheißen haben, s. SIG[2] 911 A. 4; *οἱ δημόσιοι* sind die dem Staate Gehörenden, also Sklaven oder Gefangene; bei diesen spielt *τὸ δημόσιον*, das Gefängnis, mit hinein. Es sind also Gefangene gemeint, die in Erwartung auf die Hinrichtung unterhalten werden — ob als Pharmakoi, steht da nicht, obgleich die Scholien wohl aus guter Überlieferung es so fassen. Man darf wie so oft den Vergleich nicht pressen; die gehässige Pointe ist der Vergleich der Demagogen mit Todeswürdigen, das übrige freiere Ausmalung. Übrigens spricht auch Helladius bei Photios, bibl. cod. 279 p. 534 von regelmäßiger Wiederholung *ἔθος ἦν — — λαβὸν τὴν ἀρχὴν — — — ἐκράτει τὸ ἔθος ἀεί.*

2) Schol. Aristoph., Equ. 1136 und Tzetzes, Chiliad. 5, 727 ff. sagen es ausdrücklich. 3) Stengel, Gr. Kultusalt.[2] 116.

4) Bei Bergk PLG[3] fr. 4—9 *Τί τὸ κάθαρμα;*

ὁ φαρμακός, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι·
ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνίᾳ,
εἴτ' οὖν λιμὸς εἴτε λοιμὸς εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο,
τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν
εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσούσης.
εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν
τυρόν τε δόντες τῇ χειρὶ καὶ μάζαν καὶ ἰσχάδας,
ἑπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον εἰς τὸ πέος
σκίλλαις συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων,
τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις,
καὶ τὸν σποδὸν εἰς θάλασσαν ἔρραινον καὶ ἀνέμους
καὶ καθαρμὸν τῆς πόλεως ὡς ἔφην τῆς νοσούσης
ὁ δὲ Ἱππῶναξ ἄριστα σύμπαν τὸ ἔθος λέγει·
πόλιν καθαίρειν καὶ κράδῃσι βάλλεσθαι.
καὶ ἀλλαχοῦ δέ πού φησι πρώτῳ ἰάμβῳ γράφων·
βάλλοντες ἐν λειμῶνι καὶ ῥαπίζοντες
κράδῃσι καὶ σκίλλῃσιν ὥσπερ φαρμακόν.

an die sehr bekannten außergewöhnlichen Sühnungen, daß der Pharmakos aus besonderem Anlaß herumgeführt wurde. Dem widerspricht ein anderes Hipponaxfragment[1]), von dem wir hören, daß ein Weib, dessen Namen der Dichter in boshafter Absicht erwähnt, an den Thargelien einen Kuchen nebst Kohle anstatt eines Pharmakos zu opfern pflegte.[2]) Es ist sehr schmerzlich, daß wir nur diese Andeutung haben und nicht einmal wissen, inwieweit wir sie verallgemeinern dürfen. Es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß neben den großen, von Staatswegen angeordneten Sühnungen auch private vorkamen, durch die ein jeder sein Haus reinigte, wobei irgend ein Sühnmittel, eine Art Pharmakos, zur Anwendung kam; vielleicht war der von Privatleuten gebrauchte Pharmakos ein Tier, denn die verspottete Pandora bringt aus Gier oder Armut nur einen Kuchen dar.[3]) Jedenfalls ist ein Pharmakos irgendwelcher Art für die jährlichen Thargelien bezeugt.[4])

Der Pharmakos wurde wohl auch in Kolophon in der Stadt herumgeführt, um alle Befleckung aufzunehmen, und darauf hinausgejagt. Tzetzes sagt V. 732, daß man ihm draußen Brot, Käse und Feigen in die Hände gab. Mit Recht sieht Usener a. a. O. S. 61 A. 7 hierin eine irrige Interpretation der Worte des Hipponax, die er statt dessen auf die für Massilia (und Athen!) bezeugte vorausgehende Verpflegung des Pharmakos bezieht.[5]) Jetzt wurde er mit Zweigen

---

καὶ πάλιν ἄλλοις τόποις δὲ ταῦτά φησι κατ' ἔπος·
δεῖ δ' αὐτὸν ἐς φαρμακὸν ἐκποιήσασθαι.
κἄφη παρέξειν ἰσχάδας τε καὶ μᾶζαν
καὶ τυρόν, οἷον ἐσθίουσι φαρμακοί.
πάλαι γὰρ αὐτοὺς προσδέχονται χάσκοντες
κράδας ἔχοντες, ὡς ἔχουσι φαρμακοί.
καὶ ἀλλαχοῦ δέ πού φησιν ἐν τῷ αὐτῷ ἰάμβῳ·
λιμῷ γένηται ξηρὸς ὡς ἐν τῷ θυμῷ
φαρμακὸς ἀχθεὶς ἑπτάκις ῥαπισθείη.

1) Bei Athen. 9 p. 370 B, fr. 37 Bergk³ *παρ' Ἱππώνακτι ἐν τοῖς ἰάμβοις ἐστί τι λεγόμενον τοιοῦτον· ὁ δ' ἐξολισθὼν ἱκέτευε τὴν κράμβην*
τὴν ἑπτάφυλλον, ᾗ θύεσκε Πανδώρη
Θαργηλίοισι ἔγχυτον πρὸ φαρμακοῦ.

2) Usener a. a. O. 61 A. 1 (wie Brink) liest *ἣν θύεσκε Πανδώρῃ* (der Erdgöttin), wohl an das Opfer an Demeter Chloe an den attischen Thargelien denkend; es besteht aber kein Anlaß zu ändern.

3) *ἔγχυτον* wahrscheinlich eine Art Gußkuchen; s. Band, das att. Kore-Demeterfest der Epikleidia, Progr. der Margarethenschule zu Berlin 1887, S. 9 f.

4) Welcker, Kl. Schr. 1, 217 zieht den Schwur *μὰ τὴν κράμβην* 'beim Opfertod' (Ananias bei Athen 9 p. 370 B) hierher.

5) Sonstige Zeugnisse über die Beköstigung A. Mommsen a. a. O. 475.

(von Wildfeigen, Tz.) und Meerzwiebeln, deren Verwendung bei Reinigungen bekannt ist[1]), gepeitscht, und zwar auf sein Zeugungsglied. Zu dieser Zeremonie wurde eine bestimmte Flötenmelodie, *κραδίης νόμος*[2]), gespielt, die Hipponax den Mimnermos spielen läßt[3]), und derentwegen bekam der Pharmakos den Namen *κραδησίτης*.[4]) Nachdem er erschlagen worden war, wurde sein Körper auf wildem, d. h. unfruchtbarem, Holz verbrannt und die Asche dem Meere und den Winden übergeben: er wurde also rituell vollständig vernichtet[5]); die Nachricht muß Tzetzes alter Gelehrsamkeit verdanken. Über die Todesart verlautet hier nichts.

Für die ursprünglich klazomenische, später von den Teern neugegründete Kolonie *Abdera* ist eine an einem bestimmten Tage vorgenommene Steinigung bezeugt durch Ovid, Ibis 467 f., der nach den Scholien dieses aus Kallimachos entlehnt hat. Aus derselben Quelle stammt wohl die Nachricht des Scholion, daß das Opfer sieben Tage vorher exkommuniziert wurde, um die Einwohner nicht zu beflecken.[6]) Einstimmig wird dies auf den Pharmakos bezogen, der nach Istros bei Harpokration s. v. *φαρμακός* gesteinigt wurde.[7])

---

1) S. z. B. Rohde, Psyche² 2, 406.

2) Hesych *κραδίης νόμος· νόμον τινὰ ἐπαυλοῦσι τοῖς ἐκπεμπομένοις φαρμακοῖς κράδαις καὶ θρίοις ἐπιραβδιζομένοις*. Die Herleitung von dem Namen der Melodie aus der Zeremonie ist mit Unrecht bezweifelt worden, s. Crusius, Rh. M. 39 (84) 168 A. 1.

3) Plut., de mus. p. 1133 F *καὶ ἄλλος δ' ἐστὶν ἀρχαῖος νόμος καλούμενος Κραδίας, ὅν φησιν Ἱππῶναξ Μίμνερμον αὐλῆσαι.*

4) Hesych *κραδησίτης· φαρμακός, ὁ ταῖς κράδαις βαλλόμενος.*

5) Vgl. die Redensart *ἀνέμοις φέρεσθαι παραδιδόναι.* Die *λύματα* werden ins Meer geworfen *A* 314, in einen Fluß Paus. 8, 41, 2. Usener a. a. O. 60 A. 4 zieht das Prodigienritual herbei.

6) Ovid, Ibis 465 *Victima vel Phoebo sacras macteris ad aras,*
Quam tulit a saevo Theudotus hoste necem.
Aut te devoveat certis Abdera diebus
Saxaque devotum grandine plura petant.

Wahrscheinlich gehört auch V. 465 zu den Thargelien, obgleich Ovid ihn losgetrennt und mit dem Beispiel von Theudotus illustriert hat. Schol. zu 467 *Mos erat in Abdera civitate singulis annis homines immolari pro peccatis civium, sed prius septem diebus excommunicari, ut sic omnium peccata solus haberet.*

7) Steinigung ist überhaupt Schutzmittel und Gegenzauber gegen böse Dämonen, Roscher, Kynanthropie, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Cl. 17 (96) III, 33 ff.

Genauere Nachrichten über die entsprechende Sitte in der phokäischen Gründung *Massilia* geben Petron[1]) und Lactantius.[2]) Obgleich Petron die Sitte ausdrücklich den Massiliern zuschreibt, geben sie sie beide für gallisch aus, wohl wegen der düsteren und blutigen gallischen Religionsgebräuche, denen sie verwandt erschien. Servius behauptet, daß es eine außerordentliche Sühnung war (*quotiens pestilentia laborabant*). Dazu stimmt allerdings schlecht die Nachricht, daß das ausersehene Opfer ein ganzes Jahr hindurch mit reineren Speisen verpflegt wurde, und daß die Tötung an einem bestimmten Festtag stattfand (Lactantius); wenn eine Seuche wütete, schob man die sühnenden Mittel nicht ein ganzes Jahr und bis zu einem gewissen Tage auf, sondern griff sogleich nach ihnen. Es ist die oben beobachtete Vermischung mit den mythischen und außergewöhnlichen Sühnungen, die auch hier mit hineinspielt. Die Zeremonie war wenigstens ursprünglich jährlich.

Sehr anschaulich wird der Ritus geschildert, wie der Pharmakos, mit heiligen Kräutern geschmückt und mit heiligen Kleidern angetan, unter Flüchen in der ganzen Stadt herumgeführt wurde, um alle Befleckung aufzunehmen. Zuletzt wurde er von einem Felsen herabgestürzt. Lactantius gibt die abweichende Überlieferung, daß er gesteinigt wurde (wie in Abdera), die besonders auffällig ist, weil er sonst fast wörtlich mit Servius übereinstimmt, so daß man dies Zeugnis auf eine andere Feier nicht beziehen kann. Beides zu vereinigen, scheint unmöglich, beides paßt aber zu dem, was wir von den Thargelien sonst wissen.

In *Milet* sind die Targelien (so die ionische Form, vgl. den Monat) durch die Inschrift der Sängergilde[3]) bezeugt, die anläßlich der Feier ein Opfertier erhält; für eine unbekannte Stadt durch ein Ehrendekret.[4])

---

1) Petron fr. 1 Büch. bei Serv. zu Verg. Aen. 3, 57 *sacra id est execrabilis. tractus est sermo ex more Gallorum. nam Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis ⟨sumptibus⟩ et purioribus cibis. hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic praecipitabatur. hoc autem in Petronio lectum est.*

2) Lactant. zu Stat. Theb. 10, 793 *lustrare civitatem humana hostia Gallicus mos est. nam aliquis de egentissimis proliciebatur praemiis, ut se ad hoc venderet, qui anno toto publicis sumptibus alebatur purioribus cibis, denique certo et sollemni die per totam civitatem ductus ex urbe extra pomeria saxis occidebatur a populo.*

3) S.-B. der Berliner Ak. 1904, 619 ff. Z. 20 *ἐς μολπὸν ἡ πόλις διδοῖ Ταργηλίοισιν ἱερὸν τέλειον.* Vgl. den Namen der sagenhaften Milesierin *Θαργηλία*, Hesych s. v.

4) SIG[2] 545; gefunden nahe Suceava in Bukowina; Z. 30 Kranzverkündigung *Θαρ]γηλίοις ἐν τῶι θεάτρωι.*

Der andere Ritus der Thargelien, die Darbringung der Erstlinge, ist nur für Athen bezeugt. Hier tritt der Fest- und Monatsname ergänzend ein, der für viele Städte der Inseln und in Kleinasien belegt ist[1]), denn dieser Name stammt von dem *θάργηλος*, der nach Hesych eine Panspermie, nach Krates bei Athen. 3, 114 A. ein aus den ersten Früchten gebackenes Brot war, das auch *θαλύσιον* genannt wurde oder von den *θαργήλια*, den Erstlingsfrüchten.[2]) Nur für *Milet* haben wir eine übrigens nichtssagende Nachricht, die sich auf den fröhlichen Teil des Festes bezieht; die milesischen Truppen auf Naxos feiern die Thargelien mit einem Gelage, wobei ungemischter Wein getrunken wird.[3]) Für *Paros* und *Thasos* wären diese Riten bezeugt, wenn man das Erklärungsmaterial bei Hesych s. v. *Θαργήλια*[4]) wirklich auf den Vers des Archilochos beziehen könnte, aber, wie gewöhnlich, wirtschaften die Kommentatoren mit attischem Gut. Doch kennt der parische Dichter das Fest.

Ebenso große Ansprüche darauf, mit den Thargelien zusammengestellt zu werden, als die erwähnten Gebräuche, für die der Festname nicht direkt überliefert ist, hat der Sprung von dem leukadischen Felsen, der, in die Sagen von Kephalos und Sappho übernommen, große Berühmtheit erhalten hat.[5]) Schon K. O. Müller, Dorier 1, 231 hat den Zusammenhang bemerkt und angezeigt, nach ihm hat ihn Töpffer betont.[6]) Ein schuldig befundener Übeltäter wurde bei dem Opfer an Apollon, dessen Tempel oben auf dem Felsen stand, in das Meer hinabgestürzt[7]), und zwar als Sühn- und Reinigungsmittel

1) Gesammelt bei Usener a. a. O. S. 61 A. 1.

2) Hesych s. v.; die Zeugnisse bei A. Mommsen, Feste der Stadt Athen 480 A. 1.

3) Parthenius 9, 5 *καὶ ἐν τῷ δὴ τοῖς Μιλησίοις ἑορτὴ μετὰ τρίτην ἡμέραν Θαργήλια ἐπῄει, ἐν ᾗ πολύν τε ἄκρατον εἰσφοροῦνται καὶ τὰ πλείστου ἄξια καταναλίσκουσι.*

4) Hesych *Θαργήλια· Ἀπόλλωνος ἑορτή. καὶ ὅλος ὁ μὴν ἱερὸς τοῦ θεοῦ. ἐν δὲ τοῖς Θαργηλίοις τὰς ἀπαρχὰς τῶν φαινομένων ποιοῦνται καὶ περικομίζουσι. ταῦτα δὲ θαργήλιά φασι· καὶ μὴν Θαργηλιών· καὶ τὴν εὐετηρίαν ἐκάλουν θάργηλον· καὶ Ἀρχίλοχός φησιν· †ὡς φαίε νῦν ἄγει τὰ θαργήλια.* (fr. 113 Bergk[3]) *καὶ θάργηλος χύτρα ἐστὶν ἀνάπλεως σπερμάτων.*

5) Den Anknüpfungspunkten kann hier nicht nachgegangen werden; über Kephalos s. Töpffer, Att. Geneal. 264 ff.; Wide, Festschrift für Benndorf S. 17; über Sappho Usener, Göttern. 328 und Sintflutsagen 215. Ursprünglich lesbische Sage, wegen der *λευκὰς πέτρα* später auf Leukas lokalisiert. Kephalos infolge der Namensähnlichkeit Eponym der Kephallenia, Rapp, R. L. 2, 109 G. Der Kultgebrauch ist hier wie sonst das Ältere.

6) A. a. O. und Rh. M. 43 (88) 144 f.

7) Wie in Massilia nach Petron; mehr bei Usener a. a. O. 60 A. 3; Verwandtes bei Töpffer a. a. O. Auch in Athen und auf Rhodos bei den Kronien war die Milderung eingetreten, daß ein verurteilter Verbrecher als Pharmakos diente.

(ἀποτροπῆς χάριν). Der Sturz wurde durch angebundene Flügel und Vögel gemildert, ein Mittel, das praktisch nichts nützte; man hat, scheint es, an eine den Vögeln und ihren Flügeln innewohnende magische Kraft geglaubt, oder sollte es kultische Bedeutung haben (vgl. die Athene *Αἴθυια*, Wide a. a. O.)? Unten lagen Boote bereit, die den Mann aufnahmen und über die Grenze brachten; so wurden später in Athen die Pharmakoi behandelt, wie Usener aus Ps. Lysias 6, 53 erschlossen hat.[1])

Hierzu kommt ein Brauch auf Cypern (nahe Kurion); dort wurde derjenige, der den Altar des Apollon berührte, von einem Vorgebirge herabgestürzt.[2])

Mit diesen Sühngebräuchen stimmt auffallend der von Photius und Suidas s. v. *περίψημα* überlieferte[3]) Brauch überein, besonders die jährliche Wiederholung, um Unglück vorzubeugen; der Brauch wird in der Überlieferung durch Konjektur dem Poseidon zugeschrieben.

Wie wir sehen, stimmt alles überein, nur ist der Name der Feier nicht überliefert; wenn sie auch nicht Thargelien hieß, kann doch der Pharmakos überall unter einem Gesichtspunkte betrachtet werden.

Wir stehen jetzt vor den schwierigen Fragen, wie die mit dem Pharmakos vorgenommenen rituellen Handlungen zu deuten sind, und wie die Verbindung zwischen den zwei Hauptteilen der Feier, der

---

1) Strab. 10 p. 452 *ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαί τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὀρνέων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῇ πτήσει τὸ ἅλμα, ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἁλιάσι κύκλῳ περιεστῶτας πολλοὺς καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν τῶν ὅρων ἔξω τὸν ἀναληφθέντα.* Ampelius, lib. memor. 8 *in summo monte fanum est Apollinis, ubi sacra fiunt et cum homo inde desiluit, statim excipitur lintribus.* Photius *Λευκάτης· σκόπελος τῆς Ἠπείρου ἀφ' οὗ ῥίπτουσιν αὐτοὺς εἰς τὸ πέλαγος οἱ ἱερεῖς*, lies aber mit Schleusner und Naber *οἱ ἐρασταί*, da die Geschichte von Sappho folgt. Serv. zu Verg. Aen. 3, 279 *unde nunc auctorare se quotannis solent, qui de eo monte* (Leucate) *iaciantur in pelagus. quidam id fieri propter Leucatem puerum dicunt, quem cum Apollo vellet rapere in mare se proiecit montemque cognominem sibi fecit.* Das erste Aition handelt von Phaon, das zweite ist bedeutungslos. Die Notiz, daß Leute sich zu dem Sprung mieten ließen, beruht vielleicht auf Reminiszenz an den zu demselben Buche erzählten massaliotischen Gebrauch. Aelian, H. A. 11, 8 (s. u. Myiagros).

2) Strab. 14 p. 683 *εὐθύς ἐστιν ἄκρα, ἀφ' ἧς ῥίπτουσι τοὺς ἁψαμένους τοῦ βωμοῦ τοῦ Ἀπόλλωνος*; das Opfer macht sich wie oft selbst kenntlich.

3) Suidas, Photius *περίψημα· κατά⟨μα⟩γμα ἢ ὑπὸ τὰ ἴχνη ἢ ἀπολύτρωσις· οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσσῃ νεανίᾳ ἐπ' ἀπαλλαγῇ τῶν συνεχόντων κακῶν· περίψημα ἡμῶν γενοῦ· ἤτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις· καὶ οὕτως ἐνέβαλον τῇ θαλάσσῃ ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτιννύντες.*

Herumführung des Pharmakos und der 'Darbringung der Erstlinge', zu erklären ist. Denn wenn auch in Athen der Pharmakos zum 6. und das 'Erstlingsopfer' zum 7. Thargelion gehören, ist das doch kein zufälliges Nebeneinander. Der meines Wissens einzige Versuch zu einer alles umfassenden Antwort ist von J. E. Harrison, Prol. S. 83 ff. gemacht worden. Sie erklärt unter Heranziehung einer ethnographischen Parallele die Darbringung der Erstlinge als Aufhebung eines Tabu; zwar erstreckt sie diese Erklärung nicht ausdrücklich auch auf den Pharmakos, es ließe sich aber unschwer denken, wie ein solcher apotropäischer Ritus oder 'Entsühnung' gerade mit Aufhebung eines Tabu verbunden werden konnte.

Der Pharmakos wurde in der ganzen Stadt herumgeführt, um alles Miasma aufzusaugen, und darauf getötet und verbrannt oder über die Landesgrenze geschafft, gerade wie man einen schmutzigen Tisch mit einem Schwamm abwischt und darauf den Schwamm wegwirft oder verbrennt, damit die Unreinheit radikal vernichtet werde. Das ist ganz primitiv und verständlich; dazu kommt aber das Schlagen mit grünen Zweigen und den kathartischen Meerzwiebeln, in Massilia das Schmücken des Pharmakos mit heiligen Kräutern. Man hat gemeint[1]), daß von Anfang an der Schlag als heraustreibend, hier das Miasma heraustreibend, aufgefaßt wurde, dann wäre es aber unerklärlich, warum die Schläge mit grünen Zweigen, die nicht besonders kräftig wirken, und kathartischen Kräutern ausgeteilt wurden; wir würden erwarten, daß der Pharmakos mit Stöcken und Knütteln kräftig bearbeitet würde. Wir müssen bei der Erklärung der grünen Zweige als Lebensrute bleiben; nur sie wird allen Momenten gerecht und stimmt mit dem sonstigen Charakter des Festes überein, das dem Erntesegen gilt. In beiden Fällen sind die Schläge gute 'Medizin', in indianischem Sinne verstanden; man wundert sich aber, warum der Pharmakos, der alles Miasma aufgesogen hat, damit es weggeschafft werden soll, eine solche 'Medizin' braucht. Mannhardt, MF. 124 ff. hat kurzen Prozeß gemacht und die kathartischen Gebräuche als spätere Umdeutung hingestellt; eigentlich sei der Pharmakos der Wachstumsgeist, dem durch die Schläge mit der Lebensrute neue Kraft eingeflößt werden sollte. Das ist aber einseitig, denn die Wegschaffung des Übels ist ebenso alt wie die Bewirkung des Guten, und wenn die folgenden Auseinandersetzungen, die gerade von dem Sühncharakter des Festes ausgehen, das Richtige treffen, wird jene Annahme einer

1) Harrison, Prol. 100 'you beat a garment, the dust comes out'.

Umdeutung überflüssig. Es ist nur eine Vermischung zwischen den an demselben Feste innig verbundenen Vegetations- und Sühnriten eingetreten.

Die Thargelien werden allgemein als ein Erntefest aufgefaßt, was am ausführlichsten von Mannhardt a. a. O. begründet worden ist. Das ist aber wegen ihrer Zeit nicht möglich. Die mittlere Lage des Thargelion ist 24. April bis 24. Mai; er umfaßt also gewöhnlich Teile vom Mai und April, seltener vom Juni. Die Thargelien werden im Anfang am 6. und 7. gefeiert, also vor der Ernte, die in Attika in der zweiten Hälfte des Mai, in anderen Teilen von Griechenland später beginnt.[1])

Agrarische Feste, die unmittelbar vor dem Reifen des Getreides gefeiert werden, sind gar nicht selten, obgleich weniger beachtet als diejenigen, die in die Zeit der Aussaat und der Ernte fallen.[2]) Besonders wertvoll sind die römischen Parallelen. Zu Ehren der Dea Dia „feiern die Arvalbrüder alljährlich im Mai, wo die Saaten der Ernte entgegenreifen, das Fest der Fürbitte für das Gedeihen der Felder und Fluren, das an die Stelle der alten Ambarvalien getreten ist".[3]) Die Feier der Arvalbrüder ist bekanntlich mit großen Festmahlen verbunden, und in den Kultgebräuchen spielen *fruges aridae et virides* eine Rolle.

Verständlicher sind die ländlichen Flurumgänge. Cato de agric. 141 gibt das Ritual und das alte Lied, ohne die Zeit zu nennen. Suovetaurilia werden um das Gefild herumgeführt. Vor allem geschieht das *uti fruges frumenta vineta virgultaque grandire beneque evenire siris*, geht aber, wie alle ähnlichen Gebräuche, auf die Viehzucht über: *pastores pecuaque salva servassis*, und weiter auf Glück und Gesundheit im allgemeinen: *uti tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque.* Am wichtigsten ist, daß die Zeremonie eine *lustratio* ist, ein Abwehren der den Saaten, Tieren und Menschen drohenden Übel.

Bei dem von Vergil, Georg. 1, 338 ff. geschilderten Flurumgang ist Ceres an die Stelle von Mars getreten. Er findet statt *extremae*

1) Hesiod, op. 383 Anfang der Ernte bei dem Aufgang der Plejaden am 19. Mai. A. Mommsen, Zur Kunde des gr. Klimas, Progr. Schleswig 1870 S. 6.

2) Im alten Peru wurde zur Zeit der herannahenden Reife der Frucht pal'tag ein Fest gefeiert; die Gebräuche sind grob sinnlich. Tschudi, Denkschr. der Wiener Ak., phil.-hist. Cl. 39 S. 214 nach dem Erzbischof von Lima, Don Pedro de Villagomez.

3) Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer 486.

sub casum hiemis, iam vere sereno, also beträchtlich früher als die Thargelien und die Feier der Arvalbrüder. Daß er Reinigung und Sühnung bezweckt, wird zwar nicht direkt ausgesprochen, ist aber sicher; die Zeremonie ist die gleiche wie bei Cato: *terque novas circum felix eat hostia fruges*, die Beziehung auf die Saaten ist noch deutlicher. In charakteristischer Weise wird der Zusammenhang mit der bevorstehenden Ernte angedeutet: *neque ante Falcem maturis quisquam supponat aristis, Quam Cereri torta redimitus tempora quercu Det motus incompositos et carmina dicat.*[1]) Zu vergleichen sind auch die auf Sizilien vorkommenden, unter Artemis behandelten Volksfeste; ihre Kalenderzeit ist nicht überliefert; ihr Charakter ist nicht der des Erntedankfestes, vielmehr bezwecken sie, den Erntesegen sicherzustellen; die Aitien von den Seuchen, die die Feste veranlaßt haben sollen, spiegeln ihren Sühncharakter wider, und die Alten finden sie in den *carmina pro pecorum ac frugum hominumque proventu* wieder.[2])

Alle diese Feste werden vor der Ernte, zum Teil unmittelbar vor ihr gefeiert, wenn der erwartete Ackersegen seiner Erfüllung entgegensieht. Daher erklärt sich auch ihr Charakter: sie sollen nicht den Erntesegen, den man schon vor Augen sah, hervorlocken, sondern vielmehr die bösen Einflüsse abwehren und beseitigen. Daher sind die römischen Feste wie die Thargelien teils apotropäische Reinigungs- und Sühnfeste, durch die aller Unglücksstoff weggeschafft werden soll, und die bei eintretendem Mißwachs und Not wiederholt werden, teils Feste, die der Fruchtbarkeit gelten. Diese beiden Seiten sind natürlich nicht scharf getrennt; neben den Sühnungen greift man auch zu den altgewohnten Fruchtbarkeitsriten. Diese vertreten die Eiresione und die Panspermie, die gewöhnlich 'Darbringung der Erstlinge' genannt werden.

Ein Erstlingsopfer in dem gewöhnlichen Sinne kann doch nicht vor der Ernte dargebracht werden, wie es bei den Thargelien der Fall ist. Unger[3]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die sogenannten Erstlinge oft aus unreifen Früchten bestehen. Die Vestalinnen empfangen im Mai unreife Speltähren, aus denen sie *mola salsa* bereiten[4]),

---

1) Mit den *motus incompositi* und den Liedern sind zu vergleichen die ποιήματα ἐπιχώρια und die Tänzer mit κίνησις ἀρχαική bei den Hyakinthien, die in diese Reihe gehören.

2) Diomedes, Gramm. lat. I p. 486 Keil; vgl. u. Artemis Lyaia.

3) N. Jb. f. klass. Phil. 1888 S. 137.

4) Serv. zu Verg. Ecl. 3, 82. Zu bemerken ist, daß die Ähren vor der Zubereitung in Schnitterkörbe gelegt werden.

und die *fruges virides* fanden wir bei dem im Mai gefeierten Feste der Arvalbrüder. Auch die Juden dörrten und schroteten grüne Ähren, die sie zu Ostern darbrachten. Ein Erstlingsopfer ist das nicht, sondern ein Opfer oder vielmehr ein magischer Ritus, um das Wachstum und Reifen der Saaten zu sichern; aus demselben Grunde wird die Panspermie auch im Maimakterion dem Zeus Georgos dargebracht.[1])

Das ist eben die Auffassung von Erstlingsopfer und Panspermie, die Mannhardt in den Ant. Feld- und Waldkulten begründet hat; auf diese Weise kommt sie viel mehr zu ihrem Recht und wird verständlich, wenn die Thargelien ein Vorerntefest sind. Jetzt verstehen wir auch, warum gerade bei diesem Feste die Pharmakoi in der Stadt herumgeführt wurden, wie in Rom die Opfertiere um die Gemarkung. Das ländliche Sühnfest war durch einen naheliegenden Übergang zu einem städtischen geworden, das der ganzen Gemeinde galt. Auch ursprünglich wurde es sicher nicht von dem einzelnen Bauern, sondern wie alle Fruchtbarkeitsfeste von der Gemeinde gefeiert.

Astydromia.

An die großen Reinigungsfeiern darf man wohl am besten ein Fest anschließen, von dem die dürftigen Nachrichten nicht sagen, welchem Gott es galt; es war wohl, wie die Thargelien, Selbstzweck.[2]) Die libyschen Astydromien werden mit einer Geburtstagsfeier verglichen; zunächst denkt man an die jährlich wiederkehrende Geburtstagsfeier.[3]) Der Vergleichungspunkt ist aber vielmehr in dem Gleichklang der Namen *ἀστυδρόμια* und *ἀμφιδρόμια* zu suchen. Die Amphidromien waren die Reinigung des Kindes und des Hausstandes, die am fünften oder siebenten Tag nach der Geburt stattfand. Als Festtag ist auch der zehnte bezeugt, und zwar gilt allgemein der fünfte als Tag der Reinigung und der zehnte als der der Namengebung und des Geburtsschmauses. Die Quellen sind aber hierin widersprechend.[4]) Gewiß sind beide Feierlichkeiten der Einfachheit

---

1) IGIII, 77 = v. Prott, FS. Nr. 3 *πανκαρπία*; vielleicht auch bei den ländlichen Dionysien; s. meine Studia de Dionysiis att. (Lund 1900) S. 103.

2) Suidas *Ἀστυδρόμια· παρὰ Λίβυσιν οἱονεὶ τῆς πόλεως γενέθλια.*

3) Vgl. Lobeck, Aglaoph. 596. — Der scherzhafte Vergleich mit dem Menschenleben Aristoph., Av. 922 *οὐκ ἄρτι θύω τὴν δεκάτην ταύτης* (der Nephelokokkygia) *ἐγώ, καὶ τοὔνομ' ὥσπερ παιδίῳ νῦν δὴ 'θέμην* kann nicht für einen wirklichen Kultgebrauch genommen werden. Viel besser lassen sich die *γενέθλια Ἑστίας πρυτανίτιδος* in Naukratis vergleichen, s. u.

4) S. u. a. Samter, Familienfeste der Griechen u. Römer 59 f.

halber oft verbunden worden. Das zeigt auch der Komiker Ephippos, der von einem Festschmaus an den Amphidromien als Sitte spricht.[1]) Suidas s. v. *ἀμφιδρόμια* erzählt, daß die Verwandten an diesem Tag Eßwaren als Geschenke zu schicken pflegten, natürlich für den Schmaus, wie noch auf dem Lande die Gäste zu einem Schmause Kuchen und auch andere Gerichte mit sich führen. Dieser an den Amphidromien stattfindende Schmaus hieß *γενέθλια* in dem Sinne, den das Wort in älterer Zeit hatte, d. h. nicht Feier des Geburtstages, sondern der Geburt.[2]) Man braucht also nicht zu der späteren Sitte der jährlichen Geburtstagsfeier zu greifen, um die Glosse zu erklären, obgleich diese Bedeutung vielleicht mit hineinspielt.

Es fragt sich nun, ob nicht auch die Gebräuche der Astydromien und nicht nur der Name für den Vergleich mit den Amphidromien bestimmend gewesen sind. Wenn dem so wäre, so würde der Vergleich viel lebendiger und natürlicher werden, aber abgesehen hiervon macht schon der Name diese Natur des Festes mehr als wahrscheinlich. Er zeigt, daß es das Charakteristische war, daß man um die Stadt herum lief, und gerade dieses ist für die Lustrationen sowohl in Griechenland wie in Italien typisch.

Umzug mit der Eiresione auf Samos.

Ob das für Samos bezeugte Herumtragen der Eiresione[3]) mit den Thargelien zusammenhängt, ist zweifelhaft, obgleich die Eiresione in Athen bei diesem Fest getragen wurde (Schol. Aristoph. Equ. 729). Denn der samische Umzug fand an einem Neumondstag statt, während die Thargelien, wenigstens in Athen, auf den apollinischen siebenten

1) Athen. 9, p. 370 C (fr. 3 Kock) *οὐ κνῖσα κρούει ῥινὸς ὑπεροχὰς ἄκρας Ἀμφιδρομίων ὄντων; ἐν οἷς νομίζεται ὀπτᾶν κτλ.*

2) So z. B. Eur. Ion 653 *θῦσαι θ' ἃ σου πρὶν γενέθλι' οὐκ ἐθύσαμεν.*

3) [Hdt.] v. Hom. p. 17 f.; Suidas s. v. *Ὅμηρος*; ich gebe den sehr korrupten Text größtenteils nach Abel, Hom. hymni S. 124 f., auf den ich für die Diskrepanzen verweise. *παραχειμάζων δ' ἐν τῇ Σάμῳ ταῖς νουμηνίαις προσπορευόμενος πρὸς τὰς οἰκίας τὰς εὐδαιμονεστάτας, ἐλάμβανέ τι ἀείδων τὰ ἔπεα τάδε, ἃ καλεῖται Εἰρεσιώνη· ὡδήγουν δ' αὐτὸν καὶ συμπαρῆσαν ἀεὶ τῶν παίδων τινὲς τῶν ἐγχωρίων·*

> *δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο,*
> *ὃς μέγα μὲν δύναται, μέγα δὲ πρέπει ὄλβιος αἰεί.*
> *αὐταὶ ἀνακλίνεσθε θύραι· πλοῦτος γὰρ ἔσεισι*
> *πολλός, σὺν πλούτῳ δὲ καὶ εὐφροσύνη τεθαλυῖα*
> *εἰρήνη τ' ἀγαθή· ὅσα δ' ἄγγεα, μεστὰ μὲν εἴη*
> *πυρκαϊὴ δ' αἰεὶ κατὰ καρδόπου ἕρπεο, μᾶζαν*
> *ἔμμεν κριθαίην, εὐώπιδα, σησαμόεσσαν.*

verlegt waren; ferner ist er auf Samos nur ein volkstümlicher Aufzug bettelnder Knaben mit dem Träger der Eiresione an der Spitze; er findet aber nach der Überlieferung an einem Apollonfest statt, auch scheint der sehr zerrüttete V. 13 des Liedes zu sichern, daß der Gott der übelabwehrende Apollon Agyieus war. Daß die Eiresione wirklich in dem Zuge getragen wurde, kann nicht bezweifelt werden, obgleich es nicht direkt ausgesprochen wird. Mannhardt, der in AFWK die Identität der Eiresione mit dem Erntemai und Maizweig unwiderleglich erwiesen hat, nimmt a. a. O. 243 ff. an, daß das samische Lied aus mehreren heterogenen Bestandteilen zusammengeflickt sei und ursprünglich nicht bei einem Umzuge, sondern bei der Einbringung der Erstlinge der Ernte unter Vortragung des Segenszweiges rezitiert worden sei. Diese Hypothese ist unsicher und unnötig. Das Einbringen des segenbringenden Maizweiges findet sehr oft im Frühling am Anfang der Wachstumsperiode statt (Maistecken usw.), und sowohl bei dieser Gelegenheit wie bei anderen zu verschiedenen Jahreszeiten stattfindenden ländlichen Festen ist es eine in dem heutigen Nordeuropa wie in der ganzen antiken Welt (s. u. Artemis Lyaia) weit verbreitete Sitte, Umzüge zu den Häusern vorzunehmen, um durch Handlungen und Lieder den ländlichen Segen heraufzubeschwören, und daß die Teilnehmer als Lohn für den mitgebrachten Segen Gaben empfangen. Zu diesen gehört auch der samische Umzug; er findet im Frühling vor der Ernte statt. Die Träger versprechen, daß mit der Eiresione der Erntesegen (*πλοῦτος* V. 3, vgl. das Folgende) hereinzieht; aus der Jahreszeit erklärt sich auch der Vergleich mit der Schwalbe V. 12.[1]) Daß das Lied aus verschiedenen Stücken besteht, ist nicht zu erweisen; auf den Inhalt paßt, abgesehen davon, daß der

---

τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ δίφρακα βήσεται ὔμμιν·
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα·
αὐτὴ δ' ἱστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἠλέκτρῳ βεβαυῖα.
νεῦμαί τοι, νεῦμαι ἐνιαύσιος, ὥστε χελιδὼν
ἕστηκ' ἐν προθύροις ψιλὴ πόδας· ἀλλὰ φέρ' αἶψα
† πέρσαι τῷ Ἀπόλλωνος γυιατιδος
καί· εἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐχ ἑστήξομεν·
οὐ γὰρ συνοικήσαντες ἐνθάδ' ἤλθομεν.
ᾔδετο δὲ τὰ ἔπεα τάδ' ἐν τῇ Σάμῳ ἐπὶ πολὺν χρόνον ὑπὸ τῶν παίδων, ὅτ' ἀγείροιεν ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος.

1) Es braucht gar nicht eine Reminiszenz an das bekannte Schwalbenlied Athen. 8 p. 360 C zu sein. Freilich ist dieses Lied bei einem verwandten, nur mehr verblaßten Umzug gesungen worden, der des religiösen Inhalts beraubt war, und bei dem nur der Frühling und seine Botin, die Schwalbe, gepriesen und Gaben gefordert wurden.

Viehstand nicht erwähnt wird, die Beschreibung des Diomedes von den bei ähnlichen Umzügen gesungenen Liedern: *composito cantu precari pecorum ac frugum hominumque proventum.* Die samische Sitte besteht also in dem Herumtragen des Maizweiges im Frühjahr, um den Segen für Haus und Äcker während der bevorstehenden Wachstumsperiode zu sichern. Ein genaues Ebenbild ist das schwedische Maisingen (s. u. a. a. O.). Es ist also zu eng, Eiresione mit dem Erntemai zu übersetzen, sie entspricht dem Maizweig überhaupt, über den noch mehr bei der Besprechung der Tithenidien der Artemis gehandelt werden soll.

Karneen.

Die Zeit der spartanischen Karneen steht fest. Der Monat Karneios, der sich in mehreren Staaten findet, ist dem Metageitnion gleich; das Fest dauerte neun Tage.[1]) Daß der Anfang auf den siebenten fiele, schließt Unger aus Florus bei Plutarch[2]); dieser Schluß ist aber nicht ohne weiteres zulässig, denn erstens gilt das Zeugnis Kyrene, zweitens besagt es gar nicht, daß die Festzeit an diesem Tage anfing, sondern setzt nur diesen Tag, das allgemein rezipierte Geburtsdatum des Gottes, als den Höhepunkt der Feier voraus. Aus Euripides Alkestis[3]) erschließen wir, daß die Festzeit in Rücksicht auf den Vollmond festgestellt war. Der *κύκλος ὥρας Καρνείου μηνός* ist eine poetische Umschreibung für das Wort Karneen, bei welchen die Alkestis mit Gesängen verherrlicht werden sollte, und zwar *ἀειρομένας παννύχου σελάνας*, d. h. beim Vollmond. Will man beiden dieser Ansätze genügen, muß man die Festzeit wie gewöhnlich zwischen den 7. und 15. setzen.

Ich habe geflissentlich noch nicht die bekannte Herodotstelle 6, 106[4]) angeführt, weil sie noch strittig zu sein scheint. So viel ist

---

1) Athen. 4 p. 141 F (S. 122 A. 5); danach Eustath. zu Ω 802.

2) Plut. qu. symp. p. 717 D *τὸν δὲ* (sc. *γενέσθαι*) *Κάρνεια Κυρηναίων ἀγόντων· ἑβδόμῃ ἀμφοτέρας ἑορτάζουσι* (K. u. Thargelien). Unger, Philolog. 33 (73) 227, vgl. 37 (77) 19 A. 18.

3) Eur. Alk. 445 ff. *πολλά σε μουσοπόλοι*
μέλψουσι καθ' ἑπτάτονόν τ' ὀρείαν
χέλυν ἔν τ' ἀλύροις κλέοντες ὕμνοις,
Σπάρτᾳ κύκλος ἁνίκα Καρνείου περινίσσεται ὥρας
μηνὸς ἀειρομένας παννύχου σελάνας.

4) Herodot 6, 106. Die Spartaner können nicht den Athenern zu Hilfe kommen *ἦν γὰρ ἱσταμένου τοῦ μηνὸς εἰνάτη, εἰνάτῃ δὲ οὐκ ἐξελεύσεσθαι ἔφασαν μὴ οὐ πλήρεος ἐόντος τοῦ κύκλου. οὗτοι μὲν νῦν τὴν πανσέληνον ἔμενον.* Vgl. Busolt, Griech. Gesch. 2², 580 A. 3, wo die Literatur verzeichnet ist. Zuletzt Vürtheim, Mnemos. 31 (03) 240.

einstimmig zugegeben worden, daß das Datum der Marathonschlacht nicht der 6. Boedromion war, wo das Siegesfest gefeiert wurde, sondern daß sich aus der Erzählung ein Tag zur Zeit des Vollmondes ergibt; über den Monat ist man aber in Unsicherheit. Wenn man bedenkt, daß die Spartaner sonst in der ersten Hälfte eines Monats ins Feld gezogen sind[1]) — zu den Hyakinthien werden in den historischen Beispielen nur die Amykläer entlassen —, und daß der Karneios und nur er in den Kriegsoperationen wiederholt eine große Rolle als *ἱερομηνία* spielt, scheint es mir unmöglich, die scharfsinnigen Ausführungen Böckhs, Kl. Schr. 4, 85 ff., anzuzweifeln. Es waren eben die Karneen, die die Spartaner vorschützten; die Schlacht in den Vollmondstagen des Metageitnion und die Siegesfeier am 6. des folgenden Monats geben auch das passendste Verhältnis.[2])

Die angeführten Zeugnisse gehen nur Sparta und eines Kyrene an; wie es anderswo gewesen ist, können wir nur durch die Analogie erschließen, über Thera s. u. Daß die Karneen im dorischen Gebiet eine große Ausbreitung hatten, zeigt der vielerorts vorkommende Monatsname. Man ist geneigt, sie als ein ausschließlich dorisches Nationalfest zu betrachten, das bei allen Mitgliedern des Stammes vorkam, besonders wegen Thuk. 5, 54, 2 *Καρνεῖος δ' ἦν μήν, ἱερομηνία Δωριεῦσι*; Paus. 3, 13, 3 sagt es bestimmt, vgl. Schol. Theokr. 5, 83. Das Stammland war Lakonien, wovon das Fest sich unter die Dorier verbreitet hatte, aber die Spartaner haben dort ein schon vorher bestehendes Fest übernommen.[3])

Während der Karneen sollten die Waffen ruhen; daher kommen die Spartaner nicht rechtzeitig nach Marathon (s. o.); daher senden

---

1) Das wirft Plutarch dem Herodot vor, de Hdti mal. p. 861 E.

2) Thuk. 5, 76 *τοῦ ἐπιγιγνομένου χειμῶνος ἀρχομένου εὐθὺς οἱ Λακεδαιμόνιοι, ἐπειδὴ τὰ Κάρνεια ἤγαγον, ἐξεστράτευσαν* streitet gegen die übrigen Zeugnisse, indem die Karneen hier nahe der Tag- und Nachtgleiche gerückt werden. Zwei Mittel sind vorgeschlagen worden, um die Schwierigkeit zu heben: Krüger u. a. streichen die Worte; Unger, Zur Chronol. des Thuk. (S.-B. der bayr. Ak., philol.-philos. Cl. 1875 S. 59 f.) vermutet, daß das Jahr Ol. 90,2 ein Schaltjahr war, wobei der Karneios vier Wochen später fallen würde. Vgl. a. a. O. auch über die Waffenstreckung der Athener auf Sizilien, die am viertletzten Karneios stattfand.

3) Vgl. Wide, L. K. 86 f., der Karneios für die Minyer in Anspruch nimmt. So erledigt sich auch, was Vürtheim, Mnemos. 31 (03) 239 anführt, daß Kleisthenes aus der sikyonischen Königsliste sieben Herakliden herausgeworfen und statt ihrer sieben Priester des Karneios eingesetzt hatte. Daß die Karneen ursprünglich kein Apollonfest sind, zeigt sich noch in der großen Rolle, die die Neunzahl in ihnen spielt (S. 122 A. 5); das ist vorapollinisch, denn Apoll bevorzugt die Siebenzahl. Vgl. Roscher, Abh. der sächs. Ges. der Wiss. 24 (04) I, 10 f.

sie nur ein Detachement nach den Thermopylen[1]); daher bieten sie im Jahre 419 den Heerbann auf nach dem Karneios. Die Argiver dagegen zogen am vierten Tage vor dem Schluß des vorhergehenden Monats aus und umgingen den Karneios, indem sie die ganze Zeit als *τετρὰς φθίνοντος* rechneten[2]), während von den Bundesverwandten ihrer Gegner, der Epidaurier, einige wegen des Monats sich von der Beteiligung abhielten (Thuk. 5, 54). Im folgenden Jahre ziehen die Argiver und ihre Bundesverwandten gegen Epidauros und belagern die Stadt, während die Spartaner die Karneen feiern; nach den Karneen machen diese den Zug, der zum Bündnis mit Argos führt (Thuk. 5, 75f.). Die Waffenruhe wurde also, oder sollte wenigstens nicht nur von den Spartanern, sondern auch von den Argivern und einigen ihrer Bundesverwandten beobachtet werden.

Sparta. In der Deutung der spartanischen Karneen pflichte ich wie Frazer im Kommentar zu der Pausaniasstelle den von Wide[3]) gewonnenen Resultaten völlig bei. Ein alter, vordorischer[4]) Gott Karnos oder Karneios war dem Apoll angeschlossen worden. Noch in der Kaiserzeit kommt er selbständig mit dem Beinamen *Οἰκέτας* und *Δρομαιεύς* vor (CIG 1446); nach der Etymologie zu schließen, ist er wohl ein Widdergott.[5]) Vgl. auch den in der Stiftungslegende auftretenden Seher Krios, Paus. 3, 13, 3.

Das Fest wurde von einigen jüngeren unverheirateten Männern besorgt, die ausgelost wurden[6]), aus welcher Korporation wissen wir leider nicht; es liegt am nächsten, an die Phylen zu denken; aus jeder wurden fünf ausgehoben, und das Amt dauerte vier Jahre. Dieses scheint auf eine penteterische Periode zu deuten, innerhalb welcher das Fest einmal mit größerem Glanz gefeiert wurde, was sich mit den trieterischen Karneen auf Kos vergleichen läßt; ohne Zweifel hängt es mit der Einrichtung von Karneenagonen in der 26. Olympiade

---

1) Herodot 7, 206 *μετὰ δέ, Κάρνεια γάρ σφι ἦν ἐμποδών, ἔμελλον ὁρτάσαντες καὶ φυλακὰς λιπόντες ἐν τῇ Σπάρτῃ κατὰ τάχος βοηθέειν πανδημεί.*

2) So ist *ἄγοντες τὴν ἡμέραν ταύτην πάντα τὸν χρόνον* zu verstehen.

3) Wide, L. K. 74ff.; vgl. seinen Artikel Karneios in R. L.

4) Das sagt in seiner Weise schon Pausanias 3, 13, 3.

5) Hesych. *κάρνος· φθείρ, βόσκημα, πρόβατον.* Lobeck, Paralip. 323 A., Pathol. I, 108; Welcker, G. G. I, 471, wo die Belege, u. a.

6) Hesych. *καρνεᾶται· οἱ ἄγαμοι· κεκληρωμένοι δὲ ἐπὶ τὴν τοῦ Καρνείου λειτουργίαν· πέντε δὲ ἀφ' ἑκάστης* ⟨*φυλῆς* Castellanus⟩ *ἐπὶ τετραετίαν ἐλειτούργουν.*

zusammen.[1]) Das Fest war natürlich sonst jährlich. Der Priester hieß *ἀγητής*.[2])

Der Ritus, an den sich das Hauptinteresse knüpft, ist der Lauf der Staphylodromen. Diese wurden aus der Zahl der Karneaten genommen[3]); einer setzte sich Binden auf und lief voraus, indem er Segenswünsche für die Stadt aussprach; die anderen verfolgten ihn, und wenn sie ihn einholten, galt das als gutes Vorzeichen.[4]) Der Name Staphylodrome wird daraufhin gedeutet, daß die Jünglinge Traubenzweige in den Händen trugen; eine andere Beziehung auf die Weinlese steht bei Hesych s. v.; leider sind seine Worte so stark gekürzt, daß aus ihnen nichts Näheres geschlossen werden kann.

Wide vergleicht diese Sitte mit einigen nordeuropäischen, von Mannhardt gesammelten Erntegebräuchen, in denen ein Tier, ein Bock usw., an deren Stelle auch ein Mensch treten kann, von den Schnittern verfolgt wird. Das Tier wird, wenn eingeholt, gewöhnlich getötet; sowohl Tier wie Mensch stellen den Dämon des Erntesegens vor. Vielleicht weisen auch in Sparta Spuren darauf hin, daß der Vorläufer als Tier verkleidet war. Es gab an dem Weg von Arkadien nach Sparta ein Temenos des *Κράνιος Στεμμάτιος*, d. h. des Karneios[5]), der Vorläufer war ja mit *στέμματα* bekränzt. Nun ist nach

1) Sosibios *περὶ χρόνων* bei Athen. 14 p. 635 E; Africanus bei Eusebius I, 198 Sch.

2) Hesych. *ἀγητής — — — ἐν δὲ τοῖς Καρνείοις ὁ ἱερωμένος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ ἑορτὴ Ἀγητόρια.* Mss. *τῆς θεοῦ*, corr. Meursius; Usener, Rh. M. 53 (98) 360 behält *τῆς* und bezieht es zweifelnd auf Persephone. Die Möglichkeit, daß sie an dem Kult teilhatte, kann ja nicht geradezu verneint werden, ist aber bei einer so schwachen Stütze sehr fraglich. Vürtheim, Mnemos. 31 (03) 253 läßt es auf Hekate gehen. Die Änderung scheint glaubwürdiger. L. Weber, quaest. lacon. Diss. Göttingen 1887 S. 55 vergleicht ohne Grund die Glosse Bekk. anecd. I p. 338 *ἀγίτης· ἱκέτης καὶ καθάρσιος κτλ.*

3) Hesych. *σταφυλοδρόμοι· τινὲς τῶν Καρνεατῶν παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ τρύγῃ.*

4) Bekk. anecd. I p. 305 *σταφυλοδρόμοι· κατὰ τὴν τῶν Καρνείων ἑορτὴν στέμματά τις περιθέμενος τρέχει ἐπευχόμενός τι τῇ πόλει χρηστόν, ἐπιδιώκουσι δὲ αὐτὸν νέοι, σταφυλοδρόμοι καλούμενοι. καὶ ἐὰν μὲν καταλάβωσι αὐτόν, ἀγαθόν τι προσδοκῶσιν κατὰ τὰ ἐπιχώρια τῇ πόλει· εἰ δὲ μὴ τοὐναντίον.* Inschriften CIG 1387 *Ἀρίστανδρος σταφυλοδρόμας*; 1388 *Μενέστρατος σταφυλοδρόμας*, *Ἱππόδαμος ἱερεύς*; danach ergänzt IGA S. 33, Note.

5) Paus. 3, 20, 9. Die Identifikation kann erhärtet werden durch Hinweis auf die alte Etymologie für Karneios aus *κράνεια*, Kornelkirschbaum, die bei der Form Kranios viel näher liegt. In dem aus Theopompos geschöpften Scholion zu Theokr. 5, 83 lesen einige Mss. durchgehend *Κράνον* und *Κράνειον*.

Hesych s. v. *στεμματιαῖον* dieses ein *δίκηλον*[1]), und *δίκηλον* ist nach zwei weiteren Hesychglossen u. a. *φάσμα*[2]), *μίμημα*, *ἐκτύπωμα*, *εἴδωλον*, *ζῴδιον*, gleich wie die *δικηλικταί* vermummte Gesellen sind. Diese Zusammenstellungen machen es wahrscheinlich, daß der Vorläufer bei den Karneen auch einmal in Tiergestalt aufgetreten ist. Die parallele Sitte, ein Tier zu verfolgen und zu töten, scheint in der ätiologischen Überlieferung[3]) Spuren hinterlassen zu haben. Karnos ist hier Seher der Herakliden. Nach beliebtem Schema kommt, als er erschlagen wird, eine verheerende Seuche als Strafe, und um ihr zu entfliehen, muß der Karnos verehrt, d. h. die Karneen eingerichtet werden. Das Urteil hängt davon ab, ob der Zug, daß Karnos getötet wird, alt ist und auf die Tötung eines Widders bei den Karneen zurückgeht. Es ist ja möglich, muß aber dahingestellt bleiben. Die bekannte Theokritstelle 5, 83 nützt nichts; es kann sich hier um ein gewöhnliches an den Karneen dargebrachtes Opfer handeln.[4])

Der zweite Teil der Feier ging in Lauben vonstatten.[5]) Diese Festart war bei den Spartanern sehr beliebt; wir finden sie auch bei

---

1) Hesych. *στεμματιαῖον· δίκηλόν τι ἐν ἑορτῇ πομπεῦον δαίμονος*; mss. *πομπέων*: *πομπέως* Siebelis zu Paus. 3, 20, 9; *δαιμόνων* Müller, Dorier 2, 344 A. 2. Die vorgeschlagene leichte Änderung ergibt den angemessenen Sinn, daß der als ein übernatürliches Wesen vermummte Geselle an dem Festzug teilnahm.

2) Zu bemerken ist, daß in dem leider sehr verkürzten Auszug aus Konon c. 26 bei Photius, bibl. cod. 186 Karnos ein *φάσμα Ἀπόλλωνος*, *φάντασμα* genannt wird, das als Seher dient. Das ist ebenso sicher alt wie der Zusammenhang schwer zu erhellen.

3) Paus. 3, 13, 3; Konon a. a. O.; Apollodor, bibl. 2, 8, 3; Schol. Theokr. 5, 83, Pind. P. 5, 106 und Kallim. in Apoll. 71.

4) Usener, Rh. M. 53 (98) 377 stellt Karnos wie Kronos zu der Wurzel *kar* als 'einen das Getreide zeitigenden und zur Reife bringenden Gott' und sieht in der Legende von dem Erschlagen des Karnos den mythischen Kampf zwischen Sommer und Winter, wobei der Jahreszeit gemäß der Sommer unterliegt. Die Einrichtung eines Festes zur Sühne eines Mordes ist eins der gewöhnlichsten Motive der Aitien, bietet also wenig Anhalt. Daher fällt meines Erachtens die Deutung Useners durch die Tatsache, daß der einzig bekannte Karneenritus mit dem Kampf zwischen Sommer und Winter unvereinbar ist und sich zu der in nordeuropäischen Volksgebräuchen noch gewöhnlicheren Einfangung des Erntedämons stellt.

5) Athen. 4 p. 141 E *Δημήτριος δ' ὁ Σκήψιος ἐν τῷ α' τοῦ Τρωικοῦ διακόσμου τὴν τῶν Καρνείων φησὶν ἑορτὴν παρὰ Λακεδαιμονίοις μίμημα εἶναι στρατιωτικῆς ἀγωγῆς. τόπους μὲν γὰρ εἶναι θ' τῷ ἀριθμῷ, σκιάδες δὲ οὗτοι καλοῦνται σκηναῖς ἔχοντες παραπλήσιόν τι· καὶ ἐννέα καθ' ἕκαστον ἄνδρες δειπνοῦσι, πάντα τε ἀπὸ προστάγματος κηρύσσεται, ἔχει τε ἑκάστη σκιὰς φρατρίας τρεῖς καὶ γίνεται ἡ τῶν Καρνείων ἑορτὴ ἡμέρας θ'.* Ein Auszug bei Eustath. zu *Ω* 802.

den Hyakinthien und Tithenidien; sie ist den agrarischen Festen eigen. Wegen des Festkomments hat Demetrios den Schluß gezogen, daß das Fest ein *μίμημα στρατιωτικῆς ἀγωγῆς* sei, woraus die Ansicht entstanden ist, daß die Karneen zu einem Kriegsfest umgebildet worden sind. Dem widerspricht Wide[1]), indem er an andere Feste erinnert, bei denen auch Handlungen nach Befehl ausgeführt wurden, ohne daß sie einen kriegerischen Charakter hatten. Es gibt aber andere Gründe. Ein Priester hieß nach Hesych s. v. *ἀγητής*, was sich unmöglich auf den Vorläufer beziehen kann. Die Glosse endet *καὶ ἡ ἑορτὴ* (d. h. die Karneen) *Ἀγητόρια*. Der semasiologische Zusammenhang zwischen *ἀγητής* und *Ἀγητόρια* macht es nicht rätlich, diesen Teil abzutrennen, wie Schmidt in der ed. min. und Wide.[2]) Hiermit stellt Usener, Rh. M. 53 (98), 359f., die Nachricht Theopomps zusammen, daß Karnos in Argos Zeus und Hegetor genannt wurde, und den *Ζεὺς Ἀγήτωρ* zu Sparta.[3]) Diesen Agetor dachte man sich dem ausziehenden Heere voranschreitend wie der Leithammel der Herde. Vielleicht ist sogar dies der Anknüpfungspunkt gewesen. Nur so kann eine befremdende Nachricht, die die Karneen dem Zeus beilegt[4]), ihre Erklärung finden, wenn der Zeus Agetor sich mit dem Karnos und seiner Feier verbunden hatte, und dann versteht man wirklich auch die Festdisziplin besser, wenn sie durch militärischen Geist hervorgerufen ist. Die Choen sind nicht vergleichbar, weil für das Wettrinken das Trumpetsignal als 'Startzeichen' nötig war, auch nicht die Hyakinthien, weil hier der düstere Charakter der Feier Anstand und Würde (*πολλὴ εὐταξία*) beim Mahle forderten. Wenn es demnach wahrscheinlich ist, daß die spartanische Heeresorganisation den Karneen ihr Gepräge aufgedrückt hat, muß doch festgehalten werden, daß diese Ummodelung spät und sehr äußerlich war.

Die Karneen werden oft als ein Hirtenfest betrachtet. Das stützt sich auf die Etymologie aus *κάρνος* Widder und auf Theokr. 5, 83, wo der Hirt Lakon einen Widder für die Karneen ausgeschieden hat. Wie Wide in RL. s. v. Karneios hervorgehoben hat, kann Karneios sehr wohl auch ein Hirtengott geworden sein, denn Fruchtbarkeits-

---

1) Wide a. a. O. und in R. L. s. v. Karneios. Vürtheim, Mnemos. 31 (03) 236.

2) Wie es sich mit dem Fest *Ἀγητόρια* und seiner Beziehung zu den Karneen verhält, auch wohin sie gehört, bleibt dunkel, vielleicht nach Argos (so Wernicke, P.-W. 2, 41), aber vielleicht auch nach Sparta.

3) Usener, Rh. M. 53 (98) 360; Theopomp. in Schol. Theokr. 5, 83; Zeus *ἀγήτωρ* Xenoph., de rep. lac. 13, 2.

4) Schol. Theokr. 5, 83 *ἑορτή ἐστι Διὸς Καρνεῖα ὀνομαζομένη*.

dämonen pflegen große Neigung zu haben, ihr Gebiet zu erweitern, und diese wurde hier durch den Namen unterstützt.

Die Thargelien sind auf einmal ein agrarisches Fest und ein Sühnfest. Es liegt nahe, auch in den Karneen Spuren von Sühnriten zu suchen, obgleich mit der verschiedenen Zeitlage verschiedener Charakter verbunden sein muß, und der Ausdruck des Pausanias a. a. O. *ἀπὸ τούτων τὸν Ἀκαρνᾶνα μάντιν* (d. h. Karnos) *καθέστηκεν ἱλάσκεσθαι* scheint dies zu stützen. Vielleicht war die Waffenruhe nicht nur eine Ekecheirie wie die olympische, auf daß das Fest ungestört gefeiert werden sollte, sondern beruhte darauf, daß die Karneen als ein Sühnfest *ἡμέραι ἀποφράδες* waren, während deren kein wichtiges Unternehmen begonnen werden durfte. Sauppe hat diese Auffassung zu stützen versucht[1]) durch einen Vergleich mit der argivischen Feier Arneis oder Kynophontis. Sie war jedoch ein anderes Fest, da auch Karneen in Argos sich finden und in jener die Linosklage eine Hauptrolle spielt. Zutreffender ist der Vergleich Wides, LK. 82, mit einer troizenischen Festsitte (Paus. 2, 3, 8), die von der Entsühnung des Orest hergeleitet wurde. Es kehrt hier die Hütte wieder, nur ist sie ein festes Gebäude geworden, in dem zu bestimmter Zeit die Mitglieder der Geschlechter, die an der Sühnung mitgewirkt hatten, ein Mahl einnahmen. Die Neunzahl spielt auch hier eine Rolle, indem die Reiniger neun gewesen sein sollen (Paus. 2, 31, 4). Über Orestes, Orestheus als Gott der Winzer und Hirten s. Wide a. a. O. und die dort angeführte Literatur. — Der an die Karneen geknüpfte musische Agon ist bekannt.

Argos. Daß die Karneen in Argos (nebst anderen Städten der Argolis) gefeiert wurden, geht aus der o. a. Thukydidesstelle 5, 54 hervor, wo die Argiver durch eine gekünstelte Datierung die Waffenruhe eludieren. Sie sind auch in einer Inschrift erwähnt.[2]) *Καρνείαις — — θυσίαις* ist eine sichere Wiederherstellung; leider sind von dem einzigen für den Festgebrauch wichtigen Worte die entscheidenden Buchstaben zerstört; Kaibels *στέμματα* ist am ansprechendsten und paßt zu dem spartanischen Gebrauch.

Kos. Hier sind Karneen durch die Fasten bekannt.[3]) Sie wurden trieterisch gefeiert, was ich wie v. Prott a. a. O. S. 26 und Ditten-

1) Sauppe, Mysterieninschr. aus Andania, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 7 (59) 261 = Ausgew. Schr. 296 ff.

2) IG IV, 620 = Kaibel, Epigr. 465
Ἄρτι]νέας βαίνουσαν ἐς ἐλπίδας, ἄρτι τὰ θ[εῖα
σά od. *στέμ]ματα Καρ[ν]ε[ία]ις δερκομέν[αν θυσίαις*
Μ]οῖρα θοὴ μάρψασα κτλ.

3) An den o. S. 22 A. 1 und S. 92 A. 2 angeführten Stellen.

berger z. St. für die Festgebräuche unglaublich finde. Die zweijährige Periode dürfte sich auf Spiele beziehen, wie in Sparta eine vierjährige bestand. Es ist zu bemerken, daß die Form *Καρνεῖαι* (wie *Γυμνοπαιδεῖαι*) gebraucht wird.

Thurioi. Aus Theokr. 5, 82 f.[1]), wo der Schafhirt des Thuriers Sibyrtas spricht, hat man Karneen für Thurioi gefolgert, möglicherweise richtig, aber unsicher, denn um absolute Lokalwahrheit kümmert sich der Dichter nicht. Die Stelle zeigt nur, daß die Karneen dem Theokrit, vielleicht aus seiner Heimat, als ein ländliches Fest bekannt waren, an dem ein Widder geopfert werden konnte. Über die Stelle und ihre Scholien s. o.

Thera. Unsere Kenntnisse von den Karneen auf Thera beruhen, abgesehen von der gleich zu besprechenden schwierigen Pindarstelle, die die kyrenäischen Karneen aus Sparta über Thera herleitet, auf einer noch schwerer zu enträtselnden Inschrift.[2]) Dem Herausgeber, Hiller v. Gärtringen, und seinen Beratern verdanken wir scharfsinnige Erwägungen verschiedener Interpretationsversuche; er bleibt schließlich bei folgender Übersetzung: „Agloteles, allererster in der öffentlichen Rede, hat am 20. (Karneios) dem Gotte (*θεόν*) ein Karneenmahl zubereitet." Ein verworfener Vorschlag liest *θέων*, also: A. der erste im Karneenwettlauf. Studniczka[3]), von Wachsmuth auf die *θεῶν ἀγορά* bei Hesych und Photius s. v. aufmerksam gemacht, versteht *θεῶν ἀγοράν*, d. h. die Sammlung von Steinfetischen der Götter vor dem Apollontempel. Hiller v. Gärtringen hat an anderem Ort selbst die Inschrift IG XII, 3, 452 verglichen[4]) und *Ἀγορᾶν ἰκάδι* verbunden, indem er in dem *Ἀγοραί* = *Ἀγορῆια* eine andere Bezeichnung der Karneen sah. Hieraus würde sich eine zwanzigtägige Dauer der Festzeit ergeben.

Dies sind die verschiedenen Möglichkeiten, deren keine sicher erscheint. Vielleicht verlohnt es sich, an einem bisher nicht in Betracht gezogenen Punkte einzusetzen, der auch der Erwägung wert ist. Es ist auffällig, daß nicht nur der Name des Vaters, sondern auch der der Mutter hinzugefügt ist, und man hat darauf so großen Wert gelegt, daß man ihn sogar außerhalb des Verses, in den er sich

1) Theokr. 5, 82 *καὶ γὰρ ἔμ' ὡπόλλων φιλέει μέγα, καὶ καλὸν αὐτῷ*
κριὸν ἐγὼ βόσκω· τὰ δὲ Κάρνεα καὶ δὴ ἐφέρπει.

2) IG XII, 3 suppl. 1324 = Herm. 36 (01) 134 ff. *Ἀγλοτέλης πράτιστος ἀγορὰν hικάδι Κα[ρ]νῆια θεον δείπν[ι]ξεν hὀνιπαντίδα καὶ Λακαρτõς.*

3) Götting. gel. Anz. 1901 S. 544.

4) Bursians Jahresber. 118 (03) 157. IG XII, 3, 452 *Ἀρταμιτίο τετάρται πεδ' ἰκάδα θυσέοντι ἰαρόν, Ἀγορήιοις δὲ [δε]ῖπνογ [κ]αὶ ἰα[ρ]ὰ πρὸ τõ σαμηίο.*

nicht fügte, gesetzt hat. Dazu muß ein besonderer Anlaß gewesen sein, der sich darin findet, daß es für das Ereignis, dessentwegen die Inschrift gesetzt ist, von Wichtigkeit war, daß der Agloteles ἀμφιθαλής war. Durch diese Erwägung werde ich auf den von Hiller v. Gärtringen fallen gelassenen Vorschlag Καρνῆια θέων zurückgeführt. Es ist zwar nicht überliefert, daß die Staphylodromen ἀμφιθαλεῖς sein sollten, dieses liegt aber sehr nahe; ich erinnere an den Knaben, der den Lorbeer für die olympischen Siegeskränze schnitt, und an die Oschophoren in Athen[1]), die ein Ebenbild der Staphylodromen waren. Dann muß aber ἀγοράν Objekt sein, und das ist eine Schwierigkeit, derentwegen wohl dieser Vorschlag verworfen worden ist. Leider ist die zu vergleichende Inschrift IG XII, 3, 452 selbst unklar; Hiller v. Gärtringen versteht z. St. Ἀγορήιοις sc. θεοῖς, faßt aber Hermes a. a. O. S. 138 Ἀγορήιοις als Zeitbestimmung: bei den Agoreien. Dabei muß es wohl bleiben, denn es ist am natürlichsten, daß die Inschrift, die am Eingange einer Grotte steht, die jetzt eine christliche Kultstätte ist, sich ganz auf deren alten Einhaber bezieht und die ihm darzubringenden Opfer bestimmt. Wenn die Ἀγορήιοι Götter wären, müßte auch der Name des Gottes erwähnt worden sein, dem das Opfer am 4. Artemision galt.

Es gab also auf Thera ein Ἀγορῆια genanntes Fest, an dem der Gott in der Höhle nicht wie gewöhnlich ein Opfer, sondern das viel seltenere Göttermahl erhielt. Ein solches Agoreenmahl konnte wegen des Festnamens selbst ἀγορά genannt werden, und darum meine ich, daß Agloteles ebenso an der Zodochos Pigi der über der Quelle waltenden Gottheit ein Mahl als Dank seines Sieges gebracht hat. Ich schlage also folgende Deutung vor: Agloteles, der als erster bei den Karneen lief, hat am 20. ein Agoreenmahl gegeben.

Hierdurch wird eine andere Schwierigkeit vermieden. Wenn man Καρνῆια δείπνιξεν zusammennimmt, wird man gezwungen, die Karneen bis auf den 20. auszustrecken, was die Analogie aus Sparta, wo man gleich nach dem Vollmond ins Feld zog, nicht empfiehlt. Die Agoreen werden hierdurch auf den 20. Karneios festgelegt; sie sind vielleicht eine Nachfeier gewesen.

Kyrene. Hier wurden nach dem Zeugnis des Florus (S. 118 A. 2) die Karneen am siebenten gefeiert, voraussichtlich in demselben Monat

---

1) Schol. Nikand., Alexiph. 109 ὀσχοφόροι δὲ λέγονται Ἀθήνησι παῖδες ἀμφιθαλεῖς ἁμιλλώμενοι κτλ.; sie waren nach Hesych s. v. ὠσχοφόρια· παῖδες εὐγενεῖς ἡβῶντες; die Staphylodromen waren νέοι, Bekk. an. 1, 305 s. v.

wie sonst. Aus dem kallimacheischen Apollonhymnus lernen wir die große Bedeutung des kyrenäischen Kultes und dazu einige leider nicht vielsagende Einzelheiten des Festes kennen, das große Stieropfer (V. 78f.), den Tanz der Krieger und der blonden Libyerinnen (V. 85ff.). Wichtiger ist, daß der Gott die Blumen besonders liebt; im Frühling schmücken seine Altäre allerlei Blumen und im Winter immer der Krokus; das geht sicher auf eine Kultgewohnheit zurück. In seinem Tempel brennt ein ewiges Feuer; es ist wohl der Staatsherd.[1]

Hieran knüpft sich die Frage, ob es sich Pind. Pyth. 5, 73ff.[2]) um Karneen in Theben oder Kyrene handle. Es ist hier nicht der Ort, die umfangreiche Literatur[3]), die sich an diese Stelle knüpft, durchzuprüfen: ihr Zusammenhang mit den Ägiden und deren Wanderungen ist von besonderer Bedeutung; ich begnüge mich, kurz meine eigene Ansicht darzulegen, die sich im allgemeinen mit derjenigen der großen Pindarkenner Christ und Schroeder deckt. Der Dichter spricht wie sonst durch den Chor; wir müssen ihm also die Ägiden als Vorfahren lassen; natürlich sind sie auch Vorfahren der Kyrenäer; deswegen nennt er sie. Man streitet, ob *ἔνθεν* V. 78

1) Kallim., in Apoll. 77ff. *ἐν δὲ πόληι* (Kyrene)
θῆκε τελεσφορίην ἐπετήσιον, ᾗ ἔνι πολλοὶ
ὑστάτιον πίπτουσιν ἐπ' ἰσχίον, ὤ ἄνα, ταῦροι.
ἰὴ ἰὴ Καρνεῖε πολύλλιτε, σεῖο δὲ βωμοί
ἄνθεα μὲν φορέουσιν ἐν εἴαρι τόσσα περ Ὧραι
ποικίλ' ἀγινεῦσι ζεφύρου πνείοντος ἐέρσην,
χείματι δὲ κρόκον ἡδύν· ἀεὶ δέ τοι ἀέναον πῦρ,
οὐδέ ποτε χθιζὸν περιβόσκεται ἄνθρακα τέφρη.
ἦ ῥ' ἐχάρη μέγα Φοῖβος, ὅτε ζωστῆρες Ἐνυοῦς
ἀνέρες ὠρχήσαντο μετὰ ξανθῇσι Λιβύσσαις,
τέθμιαι εὖτέ σφιν Καρνειάδες ἤλυθον ὧραι.

2) Pind. P. 5, 72ff. *τὸ δ' ἐμόν, γαρύειν*
ἀπὸ Σπάρτας ἐπήρατον κλέος·
ὅθεν γεγενναμένοι
ἵκοντο Θήρανδε φῶτες Αἰγεΐδαι,
ἐμοὶ πατέρες, οὐ θεῶν ἄτερ, ἀλλὰ μοῖρά τις ἄγεν.
πολύθυτον ἔρανον
ἔνθεν ἀναδεξάμενοι,
Ἄπολλον, τεᾷ,
Καρνήι', ἐν δαιτὶ σεβίζομεν
Κυράνας ἀγακτιμέναν πόλιν.

3) K. O. Müller, Orchom. 330ff.; E. Lübbert, Diatriba in Pindaris locum de Aegidis et sacris Carneis, Progr. Bonn 1883; Bornemann, Philol. 43 (84) 79 ff.; Studniczka, Kyrene 74ff. und R. L. 2, 1740f.; O. Schroeder, Wochenschr. f. klass. Philolog. 1893, 705ff.; noch mehr s. R. L. s. v. Aigeidai; dazu die Pindarkommentatoren z. St.

auf Sparta oder Thera geht. Der Dichter hat das nicht spezialisiert, sondern meint etwa: dies ist der Ursprung des Apollon-Karneioskults (von Sparta über Thera wie Kallimachos). Das Wort *σεβίζομεν* ist für uns der Angelpunkt; es sagt dies aber der Dichter vom kyrenäischen Standpunkte, da er in Kyrene z. Z. weilt oder auch so spricht, als ob er anwesend wäre. Da die Karneen das Hauptfest von Kyrene waren, scheint es völlig undenkbar, daß es den Zuhörern, für die das Lied geschrieben war, zugemutet werden konnte, es von Theben zu verstehen. V. 90ff. beziehen sich auf die Karneen zu Kyrene; „in diesem Festmahl, Apollon Karneios, ehren wir die wohlgebaute Stadt Kyrene". Wie soll man sich das von Thebanern gesprochen denken? Warum sollten sie in ihren Karneen speziell der Stadt Kyrene gedacht haben? Auch als eine leere Schmeichelei genommen ist es völlig unverständlich. Um so besser paßt es für die Kyrenäer selbst, deren Haupt- und Staatsfest die Karneen waren. Weiter ist es schwer zu verstehen, wie man aus *ἔνθεν ἀναδεξάμενοι κτλ.* herauslesen kann, daß ein Teil der Ägiden in Theben zurückblieb, ein anderer auswanderte und die Opfer mitnahm (Lübbert); die zweite Alternative, daß die thebanischen Ägiden die Karneen von Thera und Sparta übernommen hätten, ist sehr bedenklich und allgemein verworfen worden.

Die ganze Hypothese ist eng damit verwachsen, daß die Karneen für einen Geschlechtskult der Ägiden gehalten werden, eine Annahme, die in der sonstigen Überlieferung jeglicher Stütze entbehrt; im Gegenteil scheinen die Karneen ein wirkliches, allgemeines Volksfest gewesen zu sein. Karneen in Theben, dem einzigen Ort außerhalb des dorischen Gebiets, wo sie angenommen worden sind, sind also unerweislich. Die sonstigen Spuren des Kultes, die Lübbert a. a. O. nachzuweisen versucht, sind sehr schwach.[1])

Aus V. 89ff. entnehmen wir, daß Aristoteles-Battos eine gerade, gepflasterte Fahrstraße gebaut hatte, auf der der apollonische Festzug einherschritt.[2]) Die *Ἀπολλώνιαι πομπαί* sind eine dichterische Be-

---

1) Daß Karnos als Sohn des Apoll und der Europa nach Böotien gehören solle, ist eine auf sehr gewagten Kombinationen beruhende Annahme. — Daß Schol. Pind. P. 5, 106 *τοὺς γὰρ Αἰγείδας κατὰ χρησμὸν ἀπὸ Θηβῶν λαβόντες ἀπὸ ἑορτῆς Καρνείου Ἀπόλλωνος δειπνοῦντας ἀπήγαγον* nichts als eine unverbindliche Kombination ist, gesteht auch Lübbert a. a. O. p. 9; daran kann *κατὰ χρησμόν* nicht irre machen.

2) Pind. P. 5, 89ff. *κτίσεν δ' ἄλσεα μείζονα θεῶν,*
εὐθύτομόν τε κατέθηκεν Ἀπολλωνίαις
ἀλεξιμβρότοις πεδιάδα πομπαῖς
ἔμμεν ἱππόκροτον σκυρωτὰν ὁδόν κτλ.

zeichnung der Karneen; ob man aus dem Attribut ἀλεξιμβρότοις auf eine wirkliche Kenntnis Pindars von einer sühnenden Bedeutung des Festes und Sühnriten schließen darf, oder ob es nur ein allgemeines, besonders für Apoll immer passendes Beiwort ist, ist schwer zu entscheiden. Die Pracht des Zuges wird durch das Wort ἱπποκρότος hervorgehoben; es nahmen daran wohl Reiter und Wagen teil.[1])

Hyakinthien.

Die Hyakinthien wurden im spartanischen Monat Hekatombeus gefeiert[2]); welchem attischen Monat aber dieser entspricht, wissen wir nicht. Bei Herodot und Xenophon[3]) kommen die Hyakinthien in einem Zusammenhang vor, der für chronologische Berechnungen Material bietet, aber wegen der Möglichkeit verschiedener Auffassungen ist über diese beiden Stellen ein heftiger Streit entbrannt, den zu entscheiden nicht möglich ist. Die größte Wahrscheinlichkeit hat die Ansicht Ungers, der das Fest in den Thargelion setzt[4]), wie auch mit abweichender Begründung Busolt.[5]) Am unwahrscheinlichsten ist die Gleichung mit dem attischen Hekatombaion.[6]) Die Gleichung mit Skirophorion sucht Bischoff, FGA, 370, zu begründen, indem er auf Steph. Byz. s. v. Φλιοῦς verweist, nach dem das Getreide in dem spartanischen Monat Phliasios ἀκμάζει, wofür Thukydides' Chronologie den Thargelion ansetzt, und zieht weiter IG XII, 3, 436 heran, wonach am 5. Hyakinthios (u. 5. Artemisios) Erstlinge von Gerste und Weizen, die zu Anfang des Thargelion noch nicht reif waren, dargebracht wurden. Durchschlagend sind auch diese Gründe nicht; s. Unger a. a O. Jb. S. 531. Unten werden wir sehen, daß sich aus den Gebräuchen der Hyakinthien selbst Gründe ergeben, um sie in den Thargelion zu setzen.

1) Eine Illustration hierzu gibt SGDI 3, 4833, eine Liste der Offiziere des kyrenäischen Heeres mit den λοχαγοὶ τεθρίππων anfangend, dann λοχαγοὶ μονίππων. Sicherlich nahmen diese Corps an dem Festzuge teil.

2) Hesych Ἑκατομβεύς· μὴν παρὰ Λακεδαιμονίοις, ἐν ᾧ τὰ Ὑακίνθια.

3) Herodot 9, 11. Die Spartaner schützten die Hyakinthien vor, als sie mit dem Ausmarsch im J. 479 (vor der Schlacht bei Plataiai) zögerten. Xen., Hell. 4, 5, 11 ff. die Vernichtung der spartanischen Mora bei Lechaion. οἱ Ἀμυκλαῖοι ἀεί ποτε ἀπέρχονται εἰς τὰ Ὑακίνθια ἐπὶ τὸν παιᾶνα, ἐάν τε στρατοπεδευόμενοι τυγχάνωσιν ἐάν τε ἄλλως πως ἀποδημοῦντες.

4) Philolog. 37 (77) 17 ff. und N. Jb. f. kl. Phil. 1888 S. 529 ff.

5) Busolt, Gr. Gesch. 2[2] 722 A. 2. N. Jb. f. kl. Phil. 1887 S. 36 u. 50; vgl. auch A. Mommsen, Bursians Jahresber. 73 (92) 8 ff.

6) K. Fr. Hermann, Griech. Monatskunde 86 f.; Nissen, Rh. M. 42 (87) 46 f.

Die Hyakinthien waren ein sehr bedeutendes Fest[1]); die Spartaner hielten während der Feier Waffenruhe. Bei der Belagerung von Eira wurde eine vierzigtägige Waffenruhe abgeschlossen (Paus. 4, 19, 4). Als die Athener beim Heranrücken des Mardonios nach Sparta ein Hilfsgesuch sandten, waren die Spartaner mit den Hyakinthien beschäftigt und verzögerten daher den Ausmarsch um zehn Tage (Hdt. 9, 7—11). Jedenfalls wurden die Amykläer zum Feste entlassen, so gerade die bei Lechaion vernichtete Mora.[2]) Der Bundesvertrag zwischen Athen und Sparta vom Jahr 421 sollte jährlich bei den Hyakinthien erneuert werden; sie spielen hier dieselbe Rolle wie die großen Dionysien in Athen, Sparta wurde ganz menschenleer, auch Fremde wurden gastlich aufgenommen und bewirtet. Sie werden mit den Isthmien und Pythien zusammengestellt.[3]) Diese u. a. Zeugnisse zeigen, daß Agone bei dem Fest vorkamen, die schon bei der Auswanderung der Parthenier bestanden haben sollen und bei denen der eherne Harnisch des Timomachos vorgelegt wurde.[4])

Die Feier ist älter als der Apollonkult. Hier ist aber noch der alte Besitzer des Festes erkenntlich, Hyakinthos, der unter dem altarförmigen *βάθρον* des Thrones, auf dem das Bild Apolls stand, begraben lag.[5]) Auf dem Altar war dargestellt, wie Demeter, Kore, Pluton, die Moiren und Horen, Aphrodite, Athena, Artemis ihn und seine Schwester Polyboia in den Himmel führten, d. h. in den Olymp aufnahmen (vgl. die als Pendant sicher nach bekanntem archaischen Schema dargestellte Aufnahme des Herakles). Die Auswahl der Götter ist bezeichnend; es sind lauter solche, die zu der vegetativen Fruchtbarkeit in Beziehung stehen.[6]) Apollon fehlt! Dieser Hyakinthos war nicht der zarte Knabe der späteren Sage, sondern ein reifer, bärtiger Mann. Ihm wurde vor dem Opfer an Apoll durch die Tür im Altargrab[7]) ein Totenopfer gebracht. Nach dem Vorgange von Rohde haben alle in ihm einen alten chthonischen

---

1) Theodoret, affect. cur. 8 p. 908 *καὶ τὰ Ὑακίνθια δὲ οἱ Σπαρτιάται ἑορτὴν μεγίστην καὶ δημοθοινίαν ἐνόμιζον.* 2) Xen., Hell. 4, 5, 11; Paus. 3, 10, 1.

3) Philostr., vit. soph. 2, 12 *πότε παρὰ Λακεδαιμονίοις Ὑακίνθια καὶ παρὰ Κορινθίοις Ἴσθμια καὶ παρὰ Δελφοῖς Πύθια.*

4) Strab. 6 p. 218; CIG 1440; Ἐφημ. ἀρχ. 1892 S. 19 Nr. 1. Schol. Pind. I. 6, 18.

5) Paus. 3, 1, 3 u. 3, 19, 3.

6) Athena jedoch nur gelegentlich, vor allem in Athen; die Moiren sind wegen der nahen Beziehungen zu den Horen da.

7) Über die Form dieses und ähnlicher Altäre mit Grubenkammer s. Studniczka, Österr. Jahresh. 6 (03) 123 ff. Wegen des Ritus vergleicht er das Opfer an den Archegetes Heros, Paus. 10, 4, 10, s. u.

Gott erkannt, in dessen Rechte Apoll eingedrungen ist. Auch die Parthenier in Tarent hatten sich ein Hyakinthosgrab eingerichtet; hier war die Entwickelung so weit vorgeschritten, daß das Grab sogar das des Apollon Hyakinthos genannt wurde.[1]) Diese Übernahme des Kultes mitsamt dem Grabe erhärtet wenn nötig Rohdes Deutung des Hyakinthos auf einen unter der Erde hausenden Gott, der später als Heros aufgefaßt und verehrt wurde. Durch das Eindringen Apolls mußte das Fest verändert werden; wie, wissen wir nicht, nur daß durch das Herabdrücken des Hyakinthos zum Heros sein Kult dem Totenkult angeglichen wurde.

Die ausführlichste Schilderung der Hyakinthien hat Athenäus durch die Vermittelung des Didymos aus Polykrates entlehnt.[2]) Dicht vorher geht ein langes Zitat aus Polemon[3]), das auch sicher auf die

---

1) Polyb. 8, 30 *ἀνάψαι πῦρ ἐπὶ τοῦ τάφου, τοῦ παρὰ μέν τισιν Ὑακίνθου προσαγορευομένου, παρὰ δέ τισιν Ἀπόλλωνος Ὑακίνθου.*

2) Athen. 4 p. 139 D. *Πολυκράτης, φησί* (Didymos), *ἐν τοῖς Λακωνικοῖς ἱστορεῖ ὅτι τὴν μὲν τῶν Ὑακινθίων θυσίαν οἱ Λάκωνες ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας συντελοῦσι καὶ διὰ τὸ πένθος τὸ γενόμενον περὶ τὸν Ὑάκινθον οὔτε στεφανοῦνται ἐπὶ τοῖς δείπνοις οὔτε ἄρτον εἰσφέρουσιν ⟨οὔτε⟩ ἄλλα πέμματα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα διδόασι καὶ τὸν εἰς τὸν θεὸν παιᾶνα οὐκ ᾄδουσιν οὐδ' ἄλλο τι τοιοῦτον [εἰσάγουσιν] οὐδὲν καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις θυσίαις ποιοῦσιν, ἀλλὰ μετ' εὐταξίας πολλῆς δειπνήσαντες ἀπέρχονται. τῇ δὲ μέσῃ τῶν τριῶν ἡμερῶν γίνεται θέα ποικίλη καὶ πανήγυρις ἀξιόλογος καὶ μεγάλη·* E. *παῖδές τε γὰρ κιθαρίζουσιν ἐν χιτῶσιν ἀνεζωσμένοις καὶ πρὸς αὐλὸν ᾄδοντες πάσας ἅμα τῷ πλήκτρῳ τὰς χορδὰς ἐπιτρέχοντες ἐν ῥυθμῷ μὲν ἀναπαίστῳ, μετ' ὀξέος δὲ τόνου τὸν θεὸν ᾄδουσιν· ἄλλοι δ' ἐφ' ἵππων κεκοσμημένων τὸ θέατρον διεξέρχονται· χοροί τε νεανίσκων παμπληθεῖς εἰσέρχονται καὶ τῶν ἐπιχωρίων τινὰ ποιημάτων ᾄδουσιν, ὀρχησταί τε τούτοις ἀναμεμιγμένοι τὴν κίνησιν ἀρχαικὴν ὑπὸ τὸν αὐλὸν καὶ τὴν ᾠδὴν ποιοῦνται.* F. *τῶν δὲ παρθένων αἳ μὲν ἐπὶ καννάθρων [καμαρωτῶν ξυλίνων ἁρμάτων] φέρονται πολυτελῶς κατεσκευασμένων, αἳ δ' ἐφ' ἁμίλλαις ἁρμάτων ἐζευγμένων πομπεύουσιν, ἅπασα δ' ἐν κινήσει καὶ χαρᾷ τῆς θεωρίας ἡ πόλις καθέστηκεν. ἱερεῖά τε παμπληθῆ θύουσι τὴν ἡμέραν ταύτην καὶ δειπνίζουσιν οἱ πολῖται πάντας τοὺς γνωρίμους καὶ τοὺς δούλους τοὺς ἰδίους· οὐδεὶς ἀπολείπει τὴν θυσίαν, ἀλλὰ κενοῦσθαι συμβαίνει τὴν πόλιν πρὸς τὴν θέαν.* 140. *τῆς δὲ κοπίδος μνημονεύει καὶ Ἀριστοφάνης ἢ Φιλύλλιος ἐν ταῖς Πόλεσιν, Ἐπίλυκός τε ἐν Κωραλίσκῳ λέγων οὕτως*

> *ποττὰν κοπίδ' † οιωσωμαι*
> *ἐν Ἀμύκλαισιν παρ' Ἀπέλλω,*
> *εἰ βάρακες πολλαὶ κἄρτοι*
> *καὶ δωμός τοι μάλα ἀδύς,*

διαρρήδην λέγων μάζας ἐν ταῖς κοπίσι παρατίθεσθαι — — — — καὶ ἄρτους δὲ καὶ ζωμόν τινα καθηδυσμένον περιττῶς. Über die Textgestaltung des Komikerfragments s. u. S. 134.

3) Athen. 4 p. 138 E. *Πολέμων δ' ἐν τῷ παρὰ Ξενοφῶντι κανάθρῳ τοῦ παρὰ Λάκωσι καλουμένου δείπνου κοπίδος μνημονεύοντα Κρατῖνον ἐν Πλούτοις λέγειν·*

Hyakinthien geht, obgleich das bisher nicht erkannt worden ist. Die Sache liegt so. Athenäus beschreibt in dem ganzen Abschnitt lakonische Speisesitten, wobei er die Phiditien und die Festmahle (die *κοπίδες*) durcheinander wirft. Das erwähnte Zitat ist aus einer Spezialschrift geholt: *τὸ παρὰ Ξενοφῶντι κάναθρον*; dieser Titel bezieht sich auf die Worte Xen., Ages. 8, 7 *ἀκουσάτω δέ, ὡς ἐπὶ πολιτικοῦ κανάθρου κατῄει εἰς Ἀμύκλας ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ* sc. zu den Hyakinthien, wie wieder die Schilderung des Polykrates Athen. 4 p. 139 F bestätigt: *τῶν δὲ παρθένων αἳ μὲν ἐπὶ καννάθρων . . . φέρονται.* Das Schriftchen Polemons war also gewissermaßen ein umfangreiches Scholion, das die Stelle durch eine Schilderung der Hyakinthien (und ähnlicher Feste) erklärte. Wenn nötig, wird dies durch ein paar Ausdrücke des Zitats bestätigt; p. 138 F *σκηνὰς ποιοῦνται παρὰ τὸν θεὸν* zeigt, daß es sich nicht um die *κοπίδες* im allgemeinen, sondern um ein Festgelage zu Ehren eines bestimmten Gottes, d. h. des Apollon Amyklaios, handelt. Ebenso zeigt die unmittelbare Fortsetzung p. 139 A *ἐν δὲ τῇ πόλει κοπίδας ἄγουσι καὶ τοῖς Τιθηνιδίοις*, daß jene vorher geschilderten *κοπίδες* nicht in der Stadt, auch nicht im Stadtgebiet stattfanden, da der Tempel der Artemis Korythalia außerhalb der Mauern lag — also paßt nur Amyklai.[1]) Das *καὶ τοῖς Τ.* zeigt, daß auch die anderen *κοπίδες* zu einem Fest gehörten.

Zu den Berichten bei Athenäus stehen die übrigen Notizen mehrfach in Widerspruch.[2]) Auch die Darstellung des Polykrates birgt

---

ἆρ' ἀληθῶς τοῖς ξένοισιν ἔστιν, ὡς λέγουσ', ἐκεῖ
πᾶσι τοῖς ἐλθοῦσιν ἐν τῇ κοπίδι θοινᾶσθαι καλῶς,
ἐν δὲ ταῖς λέσχαισι φύσκαι προσπεπατταλευμέναι
κατακρέμανται τοῖσι πρεσβύταισιν ἀποδάκνειν ὀδάξ;

καὶ Εὔπολις ἐν Εἵλωσι·

F *καὶ γένηται τοῖσδε σάμερον κοπίς.*

δεῖπνον δ' ἐστὶν ἰδίως ἔχον ἡ κοπίς, καθάπερ καὶ τὸ καλούμενον ἄικλον. ἐπὴν δὲ κοπίζωσι, πρῶτον μὲν δὴ σκηνὰς ποιοῦνται παρὰ τὸν θεόν, ἐν δὲ ταύταις στιβάδας ἐξ ὕλης, ἐπὶ δὲ τούτων δάπιδας ὑποστρωννύουσιν, ἐφ' αἷς τοὺς κατακλιθέντας εὐωχοῦσιν οὐ μόνον τοὺς ἐκ τῆς ἡμεδαπῆς ἀφικνουμένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐπιδημήσαντας τῶν ξένων. θύουσι δ' ἐν ταῖς κοπίσιν αἶγας, ἄλλο δ' οὐδὲν ἱερεῖον· 139. *καὶ τῶν κρεῶν διδόασι μοίρας πᾶσι καὶ τὸν καλούμενον φυσίκιλλον, ὅς ἐστιν ἀρτίσκος ἐγκρίδι παραπλήσιος, γογγυλώτερος δὲ τὴν ἰδέαν. διδόασι τῶν συνιόντων ἑκάστῳ τυρὸν χλωρὸν καὶ [γαστρὸς καὶ] φύσκης τόμον καὶ τραγήματα σῦκά τε ξηρὰ καὶ κυάμους καὶ φασήλους χλωρούς· κοπίζει δὲ καὶ τῶν ἄλλων Σπαρτιατῶν ὁ βουλόμενος.*

1) Auffällig ist der letzte Satz des Zitats. Wenn man aber als Gegensatz zu den anderen Spartiaten die Amykläer denkt, die die Hyakinthien ganz besonders angehen (vgl. S. 130), wird er klar.

2) Vgl. hierüber Greve, RL. 1, 2761.

einen Widerspruch, indem er p. 139 D die Trauer um Hyakinthos alle drei Festtage dauern läßt, während er im folgenden den zweiten Tag als ein fröhliches Fest beschreibt.[1])

Das Opfer an Hyakinthos fand sicher am ersten Tage statt, da es ein Voropfer war, und zwar ist es wahrscheinlich, daß es am Abend verrichtet wurde, weil man den Heroen abends zu opfern pflegte.[2]) Hyakinthos war zu einem Verstorbenen geworden; daran knüpft sich die bekannte Sage von ihm als Liebling des Apoll; dann ist es nur sachgemäß, daß das Opfer zu einem Totenopfer und das Fest zu einem Totenfest für den toten Heros wurde; diese Auffassung liegt noch der Ansicht zugrunde, die in Hyakinthos die von der Sonne verbrannte Vegetation sieht. Es ist aber fraglich, ob diese Betrachtungsweise dem ursprünglichen Sinn entspricht. Die ganze Sage läßt sich durch die spätere Stellung des Hyakinthos erklären, wenn man nur keine tiefere Bedeutung in den Diskus, womit Hyakinthos getötet wurde, hineininterpretiert; das Motiv kann ganz zufällig sein; die mitunter auf den Palästren vorkommenden Totschläge spielen auch in der Mythologie eine Rolle; jedenfalls geht es nicht an, in dem Diskus die Sonnenscheibe zu sehen. War das Fest ein Trauerfest, so wollte man auch in den Zeremonien einen Ausdruck der Trauer finden; es ist aber nicht sicher, daß die von der populären Auffassung als Trauerzeichen gedeuteten Riten ursprünglich wirklich solche waren. Als solche führt Polykrates an, daß man sich beim Mahl nicht bekränzte, nicht Brot oder Backwerk genoß und keinen Päan absang. Allen diesen Angaben wird von anderen Zeugnissen widersprochen; wir müssen uns also mit ihnen auseinandersetzen.

Es muß festgehalten werden, daß die Schilderung des Polykrates dem rituellen Mahl, der *κοπίς*, gilt, die auch Polemon beschreibt. Dieses fand am ersten Tage statt; denn *τῇ δὲ μέσῃ* p. 139 D setzt voraus, daß das vorher Geschilderte dem vorigen Tage gehörte. Am zweiten Tage wurden auch Gelage gehalten p. 139 F; möglicherweise sind sie der *κοπίς* angeglichen; von Anfang an aber war das rituelle Mahl eines, ein ursprüngliches Gedoppeltsein ist undenkbar. Diese Mahlzeiten am zweiten Tage waren Gastgebote, in denen nicht nur Bekannte und Fremde, sondern auch die Sklaven bewirtet wurden, während bei der *κοπίς* nur von Fremden, denen als ein Ehren-

---

1) Jenes läßt Unger gelten, Philolog. 37 (77) 30; dieses hebt sehr mit Recht Rohde gegen ihn hervor, Psyche² 1, 140 A. 1.

2) Das statuiert für die Voropfer im allgemeinen Wassner, de heroum ap. Gr. cultu, Diss. Kiel 1883 S. 51 und nach ihm Deneken, RL. 1, 2514.

beweis die Einladung zuteil wurde, die Rede ist. Nun erzählt Macrobius[1]) im Widerspruch zu Polykrates, daß man sich an den Hyakinthien mit Efeu bekränzte; man kann sich hiermit so abfinden, daß man die Nichtbekränzung für die *κοπίς* des ersten Tages, den Efeukranz für die Gelage des zweiten Tages gelten läßt in Übereinstimmung mit dem verschiedenen Charakter der Mahlzeiten.

Die *κοπίς* ist ein rituelles Mahl genannt worden; daß sie ein solches ist, zeigen die Feier in Lauben, die Bestimmungen über die Speisen und die Ordnung (*μετὰ πολλῆς εὐταξίας δειπνήσαντες*). Über die Lauben oder Buden s. S. 122 f. u. 188 f.; die Lager in ihnen wurden nicht aus Halmen, sondern aus Zweigen bereitet, was primitiver ist; darüber wurden Decken ausgebreitet. Die rituelle Beschränktheit zeigt sich weiter darin, daß von Tieren nur Ziegen zulässig waren und Brot und Backwerk verboten waren. Aber Didymos hat aus einer Stelle des Komikers Epilykos[2]) geschlossen, daß gerade Brot zu der *κοπίς* gehörte. Auch wenn man dem attischen Komiker volle Glaubwürdigkeit und Genauigkeit in der Beschreibung der kleinen rituellen Einzelheiten eines spartanischen Festes zuerkennen wollte, was gegen den lakonischen Spezialhistoriker nicht unbedenklich ist, wird die Stelle doch anders erklärt werden können. Der Text ist sehr korrupt. Zeile 2—3 *ΠΑΡΑΠΕΛΛΩΣΙΒΑΡΑΚΕΣ* ist die Lesung von Ahrens *παρ' Ἀπέλλω* sicher; die Buchstaben *ΣΙ* berücksichtigt nur Kaibel, der daraus *εἶ* macht; ebenso leicht ist *εἰ*; dann wird man unter der Annahme einer Flüchtigkeit des Didymos hierin eine ironische Wendung sehen; es gab kein Brot in der *κοπίς*.[3]) Diese Auffassung bestätigt der *ζωμὸς ἡδύς*. Auch der war hier wie sonst in der spartanischen Lebensordnung verpönt; bei der *κοπίς* der Hyakinthien wurden nur Ziegenfleisch und *φύσκαι* von den geopferten Ziegen erlaubt. Dazu wurde frischer Käse genossen.

Von Früchten kamen vor getrocknete Feigen, zwei Arten Bohnen, von denen die eine grün gegessen wurde. Die Auswahl ist für die Jahreszeit bezeichnend; frische Feigen gibt es auch jetzt schon im Juni. Die Bohnen waren vermutlich die verbreitetsten und uralten Saubohnen, die jetzt von Anfang Mai an als Gemüse Verwendung

---

1) Macrob., Sat. 1, 18, 2 *apud Lacedaemonios etiam in sacris, quae Apollini celebrant, Hyacinthia vocantes, hedera coronantur Bacchico ritu.*

2) Bei Athen. 4 p. 140 A (fr. 3 Kock); o. S. 131 A. 2.

3) In betreff der Beschreibung der *κοπίς* von Molpis a. a. O. p. 140 B, in der auch Brot (*μᾶζα* und *ἄρτος*) vorkommt, ist daran zu erinnern, daß auch andere *κοπίδες* als die der Hyakinthien stattfanden.

finden. Hierdurch wird der Gedanke auf den Skirophorion oder Hekatombäon als Festzeit ausgeschlossen, nur der Thargelion paßt. Die rituelle Verspeisung von Früchten ist unter dem Namen Panspermie bekannt; zu ihr gehörten vor allem Bohnen, vgl. die Pyanopsien! Die Panspermie bezieht sich auf die vegetative Fruchtbarkeit. Ob dieses spartanische Mahl wirklich in diese Klasse gehört, oder, wie Polykrates sagt, nur Nachtisch war, muß in Ermangelung anderwärtiger Nachrichten dahingestellt bleiben. Das Verbot gegen Brot gehört jedenfalls in die Reihe von primitiven Speisesitten, die in religiösen Riten bewahrt worden sind, wie die weinlose Spende, das römische Speltschrot (*mola salsa*) usw.[1]) Aus diesem primitiven Zuge erklärt sich auch, daß die Kränze fehlten. Trauerzeichen sind beide nicht; das ist später hineingedeutet worden.

Der flagranteste Widerspruch besteht zwischen der Versicherung des doch in diesen Dingen kundigen Lokalhistorikers Polykrates, daß man den Päan an den Gott nicht absang, und den beiden Stellen Xenophons[2]), an denen er gerade den Päan als den wichtigsten Teil des Festes bezeichnet. Bei der unbedingten Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner müssen beide recht haben. Die Ausflucht, daß der Päan in der Zeit zwischen Xenophon und Polykrates abhanden gekommen war, wird niemand zulassen. Auch diese Schwierigkeit ist nur zu lösen, wenn man anerkennt, daß die Schilderung bei Athen. p. 139 D auf die Feier des ersten Tages geht, die ganz besonders dem Hyakinthos gewidmet ist. Bei diesem Opfer ertönte der Päan nicht, einfach weil es kein Opfer an Apoll war.[3]) An den folgenden, dem Apoll geweihten Tagen hatte der Päan seinen gewöhnlichen Platz. Auch Polykrates erwähnt ihn für den zweiten Tag.[4])

---

1) Vielleicht möchte jemand nach Hehn, Kulturpflanzen, einwenden, daß die Feigenkultur erst in homerischer Zeit in Griechenland eingeführt wurde. Der Beweis ist aber nicht durchschlagend; vgl. die Bemerkungen Schraders in der 6. Aufl. S. 100 und die Notizen des Botanikers Engler S. 97 ff. über die Verbreitung der Stammart, die schon in prähistorischer Zeit in Griechenland vorkam. Das hohe Alter der Feigenkultur wird bestätigt durch die Verwendung der Feige in einigen alten Festen, wie in den Thargelien (s. o. S. 107), den Plynterien (Hesych s. v. *ἡγητηρία*) und hier.

2) Xen., Hell. 4, 5, 11 s. o. S. 129 A. 3; Agesil. 2, 17 *οἴκαδε ἀπελθὼν εἰς τὰ Ὑακίνθια, ὅπου ἐτάχθη ὑπὸ τοῦ χοροποιοῦ, τὸν παιᾶνα τῷ θεῷ συνεπετέλει.* Xenophon betrachtet also den Paian als das Hauptstück des Festes.

3) Daß dem Hyakinthos Tiere geopfert worden sind, zeigt der Wortlaut der Zeugnisse.

4) *τὸν θεὸν ᾄδουσι.* Vgl. Wide, LK. 291.

Nun kann aber gegen diese Ansetzung der eigentlichen Hyakinthosfeier am ersten Tage und gegen die Zuteilung der folgenden zwei Tage an Apoll derselbe Einwand erhoben werden, den Unger benutzt hat, um ein dreitägiges Trauerfest und nach diesem weitere Festtage, denen der Päan gehörte, zu erweisen, nämlich daß bei Athen. p. 139 D die Trauer auf alle drei Tage ausgedehnt wird. Wie schon bemerkt, besteht doch der innere Widerspruch, daß auch hier der zweite Tag ein fröhliches Fest mit vielen Schaustellungen ist. Es ist, um dies zu erklären, nicht nötig, mit Roscher, RL. I, 2761, hinter *συντελοῦσι* eine Lücke anzunehmen, eher hat Didymos bei der Kürzung vom Bericht des Polykrates die Unklarheit veranlaßt. In gewissem Sinne kann das ganze Fest als ein Trauerfest für Hyakinthos gelten, nämlich so wie die Nemeen eins für Archemoros sind; dieser Charakter wird aber bewiesen durch Gebräuche, die nur an dem ersten Tage vorkommen.

Den zweiten Tag beschreibt Polykrates ausführlich bei Athen. p. 139 E f. Er galt dem Apoll; *τὸν θεὸν ᾄδουσιν*. Es schritt an diesem Tage eine Prozession auf der Feststraße, der *ὁδὸς Ὑακινθίς*, von der Stadt nach Amyklai.[1]) Es werden zwar nur Jungfrauen erwähnt, die auf oft sehr prächtig geschmückten Wagen, wie man dem Xenophon entnehmen kann, einherfuhren; sicher nahmen auch andere teil; die Reiter, die Polykrates in Parade durch das Theater ziehen läßt, würden besser in den Festzug passen und gehören wohl auch dahin. Die Frauen Spartas woben dem amykläischen Apoll jedes Jahr ein neues Gewand[2]); es ist eine einleuchtende Annahme, daß es bei den Hyakinthien dargebracht wurde, nur nicht am dritten Tage, den man mit dieser Überbringung ausfüllen will[3]), sondern am zweiten; denn der Festzug, in dem die Jungfrauen so prächtig daherfuhren, und der von der Stadt, wo das Haus lag, in dem das Gewand gewoben wurde, nach Amyklai ging, ist eben die rechte Gelegenheit gewesen, bei der das Geschenk der Stadt Sparta dem Gott in Amyklai feierlich gebracht werden konnte, wie die Athener in der panathenäischen Pompe ihrer Athena den Peplos feierlich darbrachten. In Amyklai sangen Knaben

1) Ovid, Metam. 10, 218 *celebrandaque more priorum*
Annua praelata redeunt Hyacinthia pompa.
Xenoph., Ages. 8, 7 s. S. 132; Athen. 4 p. 139 f., der erste Satz. Die Prozessionsstraße a. a. O. 173 F *Δημήτριος δ' ὁ Σκήψιος ἐν ἑκκαιδεκάτῳ Τρωικοῦ διακόσμου ἐν τῇ Λακωνικῇ φησιν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ τῆς καλουμένης Ὑακινθίδος κτλ.*

2) Paus. 3, 16, 2 *ὑφαίνουσι δὲ κατὰ ἔτος αἱ γυναῖκες τῷ Ἀπόλλωνι χιτῶνα τῷ ἐν Ἀμύκλαις, καὶ τὸ οἴκημα ἔνθα ὑφαίνουσι Χιτῶνα ὀνομάζουσιν.*

3) Schoemann, Griech. Altert. 2^4, 474.

zu der Zither Lieder auf Apoll; Jünglinge trugen *ἐπιχώρια ποιήματα* vor, leider verlautet von ihrer Art nichts; althergebrachte Tänze wurden zur Flötenmusik aufgeführt. Auffallenderweise werden die Männerchöre, die wir aus Xen., Ages. 2, 17 kennen, von Polykrates nicht erwähnt; vielleicht traten sie erst am dritten Tage auf; für den zweiten ist das Aufgezählte nebst den Gastmahlen schon genug.

Die Frauen spielen in dem Fest eine große Rolle. Nach Hieronymus[1]) begingen sie eine nächtliche, mit Chorreigen verbundene Feier. Die Quelle ist trüb, indem der Raub spartanischer Jungfrauen durch die Messenier, den Hieronymus bei den Hyakinthien geschehen läßt, sonst auf das Fest der Artemis Karyatis verlegt wird[2]), wird aber durch Eur. Helena 1465ff. bestätigt.[3]) Eine monumentale Bestätigung bringt „eine Stele aus Amyklai, jetzt in Sparta, mit Weihinschrift an Apollo und jetzt zerstörtem Relief, auf dem ein Opfer vor dem amykläischen Apollo und ein Tanz von Frauen dargestellt waren“.[4])

---

1) Hieronym. adv. Iovinianum 1, 308 Migne. *Aristomenes Messenius, vir iustissimus, victis Lacedaemoniis et quodam tempore nocturna sacra celebrantibus, quae vocabantur Hyacinthia, rapuit de choris ludentium virginum quindecim.*

2) Paus. 4, 16, 9; vgl. u. Karyateia.

3) Eur. Hel. 1465 ff. *ἦ που κόρας ἂν ποταμοῦ*
παρ' οἶδμα Λευκιππίδας ἢ πρὸ ναοῦ
Παλλάδος ἂν λάβοις
χρόνῳ ξυνελθοῦσα χοροῖς
ἢ κώμοις Ὑακίνθου,
νυχίαν εὐφροσύναν
ὃν ἐξαμιλλησάμενος
τροχῷ ἀτέρμονι δίσκου
ἔκανε Φοῖβος, ὅθεν Λακαί-
νᾳ γᾷ βούθυτον ἁμέραν
ὁ Διὸς εἶπε σέβειν γόνος.

Vgl. Wide, LK. 288 A. 1 und 292f. Ob [Plut.] narr. amat. p. 775D *πανταχόθεν δ' ἡ Δαμοκρίτα περιελαυνομένη ἐτήρησέ τινα πάνδημον ἑορτήν, ἐν ᾗ αἱ γυναῖκες ἅμα παρθένοις καὶ οἰκείοις καὶ νηπίοις ἑώρταζον, αἱ δὲ τῶν ἐν τέλει καθ' ἑαυτὰς ἐν ἀνδρῶνι μεγάλῳ διεπαννύχιζον — — — — τὸ ἱερὸν παραφυλάξασα, ἐν ᾧ πᾶσαι τὸ μυστήριον ἐπετέλουν ἐν τῷ ἀνδρῶνι* auf diese Feier zu beziehen ist, scheint zweifelhaft; für die Festgebräuche lehrt die Stelle jedenfalls nichts.

4) Br. Schröder, Arch. Anz. 1903 S. 203. Veröffentlicht AM. 29 (04) 24ff. In der oberen Reihe das Opfer, in der unteren sicher eine Tänzerin, in den anderen Figuren möchte ich lieber als musizierende und zuschauende Frauen nach dem zweiten Vorschlag Schröders die *στατοί* sehen, die nach seiner sehr wahrscheinlichen Vermutung an der Anordnung teilhatten (vgl. AM. 21 (96) 96). Derjenige, von dessen Namen nur der Schluß der Vaterbezeichnung übrig ist, war der Leiter der Anordnungen, denn in der fehlenden Zeile wird gestanden haben — — — — *τὸν δεῖνα τοῦ* — — —] *ἄρχον τῶι Ἀπέλλωνι καὶ τὼς στατὼς Αὐτοκλέδαν κτλ.*

Zu welchem Tag diese nach Hieronymus nächtlichen Tänze gehörten, ist nicht überliefert.[1])

Polykrates läßt die Hyakinthien drei Tage umfassen, Unger a. a. O. 29 ff. sucht eine längere Dauer zu erweisen.[2]) Völlig überzeugend sind seine Argumente nicht. Daß er nicht richtig ein dreitägiges Trauerfest ansetzt, haben wir schon gesehen. Der Grund, daß die Hyakinthien das größte Fest Spartas waren und daher ausgedehnter als die neun Tage dauernden Karneen sein müßten, kann dahingestellt bleiben. Aus Herodot 9, 6—11 elftägige Dauer zu erschließen, ist künstliche Interpretation und mit Roscher entschieden abzulehnen. Mir scheint die bezeugte dreitägige Dauer festzuhalten zu sein; nur mag zugestanden werden, daß das Fest später durch einen oder einige Spieltage erweitert gewesen sein kann.

Zu der auch von Unger vollzogenen Identifikation mit den Hekatombäen[3]) liegt kein Grund vor; Strabo bezeugt sie für die Landstädte, nicht für Sparta, wenn sie dort auch aus dem Monatsnamen zu erschließen sind. Das Fest, das dem attischen Hekatombäon den Namen gab, ist herzlich unbedeutend, vielleicht apokryph[4]), so mag es auch in Sparta gewesen sein.[5])

In Hyakinthos sieht man ein Gegenstück zu Adonis, einen Repräsentanten der durch die Glut der Sonne abgesengten und verwelkten Vegetation. Wenn es so wäre, würde man erwarten, daß diese Grundvorstellung durch die Kultgebräuche hindurchschimmerte. Aber die Trauergebräuche sind apokryph. Obgleich die Überlieferung über die Feier ungewöhnlich reich ist, weiß man keine besseren Trauerzeichen anzuführen, als das Fehlen von Brot, Kränzen und Päanen; dies beweist aber nichts. Wären Klagelieder vorgekommen, konnten sie unmöglich übergangen worden sein, und diese würde man in einer Trauerfeier für die absterbende Vegetation geradezu fordern.

Bei diesem Mangel an kultischen Beweisen hat man sich ausschließlich auf den Mythos gestützt, von dem oben gesprochen worden

---

1) Die *ἀρχηίς* (CIG 1440, *'Εφ. ἀρχ.* 1892 S. 19), die Wide a. a. O. hierher zieht, gehört nach den deutlichen Worten der Inschriften zu dem Agon.

2) Roscher, RL. 1, 276 und Wide, LK. 291 pflichten ihm bei.

3) Strab. 8 p. 362 *ἔξω γὰρ τῆς Σπάρτης αἱ λοιπαὶ πολίχναι τινές εἰσι περὶ τριάκοντα τὸν ἀριθμόν· τὸ δὲ παλαιὸν ἑκατόμπολίν φασιν αὐτὴν καλεῖσθαι καὶ τὰ 'Εκατόμβαια διὰ τοῦτο θύεσθαι παρ' αὐτοῖς κατ' ἔτος.*

4) A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen S. 3 A. 4.

5) Der Name Hekatombaia erweckt übertriebene Vorstellungen von der Größe des Opfers, vgl. S. 174.

ist. Ein Mythos, der zudem nicht einmal das Aition für die Feier gibt, besitzt aber im Vergleich mit den Kultgebräuchen viel geringeren Wert. Die recht allgemein angenommene Brugmannsche Etymologie, die die Bedeutung Jüngling ergibt[1]), bleibt besser unberücksichtigt; wahrscheinlicher führt Kretschmer[2]) den Namen auf die vorgriechische Bevölkerung zurück, der das Saffix -*νθος* gehört.

Das rituelle Mahl, zu dem eine Art Panspermie gehört, und die nächtlichen Tänze der Jungfrauen deuten auf eine Fruchtbarkeitsgottheit. Eben diese sind für die orgiastischen Feiern der Fruchtbarkeitsgötter bezeichnend, für Dionysos, Demeter und auch für Artemis wird ein Beispiel vorkommen, das mit diesen hyakinthischen Tänzen am nächsten vergleichbar ist, die Pannychis mit Tänzen in Letrinoi. Ist die Verwertung von Plut., narr. am. p. 775 D (S. 137 A. 3) für die Hyakinthien richtig, so werden sie geradezu ein Mysterium genannt.

Hyakinthos hatte eine Schwester Polyboia, die auf dem Altar in Amyklai an seiner Seite in den Olymp einzog. Hesych s. v. deutet sie als Artemis — das war sie, wenn Hyakinthos Apoll war — oder Kore. Die letzte Deutung gibt den Fingerzeig um ihre Natur zu verstehen; sie war nicht nur eine Fruchtbarkeitsgöttin wie Artemis, sondern eine, die wie ihr Bruder unter der Erde hauste. Welche Rolle sie im Kult spielte, ist nicht überliefert; es liegt aber nahe, daß sie

1) *Ὑάκινθος* zusammengestellt mit ai. *yuvaśá-*, lat. *iuvencus*, Brugmann, Grundriß 2, 237 A. 1.

2) Kretschmer, Einl. in die Gesch. der gr. Sprache S. 404 mit Zustimmung von Wilamowitz, Herm. 38 (03) 582 u. A. 3. So auch Fick, Vorgr. Ortsnamen ('lelegisch'). Der Monatsname erscheint in Latos auf Kreta nach der auf Delos gefundenen Inschrift BCH 29 (05) 204 Nr. 67 Z. 3 unter der Form *Βακίνθιος*, womit der Herausgeber den *Ῥαβίνθιος* des Florent. Hemerologium vergleicht. Über die lautlichen Verhältnisse verdanke ich den freundlichen Mitteilungen Danielssons folgendes: Dies kretische *β*- wird selbstverständlich, wie so oft, für *ϝ*- stehen und mithin eine grobe Bezeichnung von *u̯* sein, indem konsonantisches *u* und bilabiales *w* miteinander verwechselt sind. Im Kretischen, speziell auch im Zentralkretischen, hat *υ* bis spät den ursprünglichen Lautwert von *u* bewahrt (vgl. SGDI. 4951 *c*, S. 417, 5072 *b*. 5. 8 *ὑέργων* = *ϝέργων*, *Ποίτιος* = gemeingr. *Πύθιος* d. h. *pūthios*, Meister 'Dorer u. Achäer' 80, 1, *φοιλόπιδ(ο)ς* = ion.-ep. *φυλόπιδος* SGDI. 5074, 7). Der Anlautsasper von *Ὑάκινθος*, der übrigens, wie oft, vor *υ*- hysterogen sein kann, mußte im Kretischen, das bekanntlich zu den 'psilotischen' Mundarten gehört, ausfallen: die kretischen Normalformen sind also **uakinthos*, **uakinthios* gewesen, und in diesen konnte das vor Vokal stehende *u*- leicht 'unsilbisch' (konsonantisch) werden (vgl. z. B. G. Meyer, Gr. Gr.³ §§ 146 ff.): *ϝακίνθιος*, wofür *Βακίνθιος* geschrieben ist. In *Ῥαβίνθιος* ist vielleicht das *Ρ*- durch graphische Verwechselung aus *ϝ*- entstanden, vgl. die Hesychglossen *τρέ*, *δεδροικώς*; -*β*- für -*κ*- wird gewöhnliche Minuskelkorruptel sein.

gerade zu der erwähnten Frauenfeier und -tänzen in Beziehung stand. Zu vergleichen sind die attischen Hyakinthides[1]), die mit den Töchtern des Erechtheus identifiziert werden. Auf dem Hügel Hyakinthos wurden sie für die Rettung des Vaterlandes geschlachtet; d. h. sie lagen dort begraben und hatten dort einen Totenkult, wie die Worte *μεμνημένος τῆς τιμῆς αὐτῶν* andeuten, bezeichnend genug heißt die eine von ihnen *Χθονία*. Sie werden auch Töchter des Lakedämoniers Hyakinthos genannt und haben dann die redenden Namen *Ἀνθηίς*, *Αἰγληίς*, *Λουσία*, *Ὀρθαία*.[2]) Die Beziehung auf die Fruchtbarkeit ist hier offenbar, und in dem Namen Polyboia selbst hat schon Welcker[3]) dieselbe Beziehung gesucht[4]); vgl. auch die sie auf dem Altar begleitenden Gottheiten (S. 130).

Sowohl Kultgebräuche wie Mythen vereinigen sich also, um den Hyakinthos als einen in der Erdtiefe wohnenden Fruchtbarkeitsgott darzustellen. So weit stimmen sie mit den gleichzeitig gefeierten Thargelien überein; wie diese waren sie ein Vorerntefest, das den erwarteten Ackersegen sicherzustellen bezweckte. Zwar gibt es hier keinen Umzug und keine Sühngebräuche, aber dem Gott in der Erdtiefe opfert man nach chthonischem Ritus. Die Hyakinthien entsprechen der einen Seite der Thargelien, sie sind verschiedenartig, aber aus demselben Bedürfnis hervorgegangen.

Außerhalb Spartas deutet das häufige Vorkommen des Monatsnamens auf eine einstige weite Verbreitung im dorischen Gebiet, wo dementsprechend die Thargelien fehlen.

Gymnopädien.

Die Gymnopädien sind keine religiöse Feier[5]), obgleich auch sie wie die späteren Agone ihrer religiösen Weihen und Zeremonien nicht

1) Suidas, Photius s. v. *παρθένοι· τὰς Ἐρεχθέως θυγατέρας οὕτω ἔλεγον καὶ ἐτίμων — — — — — ἐσφαγιάσθησαν δὲ ἐν τῷ Ὑακίνθῳ καλουμένῳ πάγῳ ὑπὲρ τῶν Σφενδονίων· διὸ καὶ οὕτως καλοῦνται παρθένοι Ὑακινθίδες κτλ.*

2) Apollodor, bibl. 3, 15, 8. *Λουσία* ist Konjektur von Meursius nach Steph. Byz. s. v.; Mss. *Λυταία*. Hygin., fab. 238.

3) Welcker, G. G. 1, 475 und nach ihm Unger a. a. O. 28.

4) Eine den Hyakinthiden und Polyboia verwandte Gestalt ist Artemis Hiakynthotrophos von Knidos (s. u.). Die Göttin, in der wohl eine der Polyboia ähnliche Gestalt steckt — P. wird mit Artemis identifiziert —, tritt hier als Pflegemutter des Gottes auf wie Demeter für Triptolemos; daher ihr Beiname. Maaß, Herm. 25 (90) 405 betrachtet *Ὑακίνθιος* als Kurzform für *Ὑακινθοτρόφος* (Apollon); es gibt weder sprachlich noch kultisch eine Veranlassung dazu.

5) Ich führe deshalb nicht alle Stellen an. S. L. Weber, quaest. lacon., Diss. Göttingen 1887 S. 38f. u. 50ff., Trieber, quaest. lacon., Berlin 1867 u. a.

entbehrten. Ihr Gott war Apollon.[1]) Da ihre Bedeutung auf dem agonistischen Gebiet liegt, konnten sie hier übergangen werden, wenn nicht die Lexikographen sie teils mit dem Apollon Karneios[2]), teils mit dem Altar in Amyklai[3]) zusammengebracht hätten. Es ist dies augenscheinlich eine Vermengung mit den beiden anderen großen auch mit Agonen verbundenen Apollonfesten in Sparta. Pausanias[4]) erwähnt die auf dem *χορός* beim Markt gefeierten Gymnopädien in unmittelbarem Zusammenhang mit den Bildern des Apollon Pythaeus, der Artemis und der Leto. Der Tempel des Karneios lag dagegen nicht an dem Markt; Pausanias kommt dahin erst 13, 3 bei der Beschreibung einer der von dem Markte ausgehenden Straßen. Also war der über die Gymnopädien gesetzte Gott nicht der Karneios, sondern der Pythaeus, der auch in Megara mit Spielen gefeiert wurde; vgl. die zahlreichen Pythien; jene Glosse muß also auf einer Verwechselung beruhen.

Mit den Agonen wurde ein zweiter Teil von nicht weniger erzieherischer Wirkung vereint; es wurden Päane gesungen, in denen der spartanischen Helden von Thyrea und Thermopyle lobend gedacht wurde.[5])

---

1) Als solcher nackt mit Lyra dargestellt, Wolters, Arch. Jb. 11 (96) 84.

2) Bekk. anecd. I p. 234. *Γυμνοπαίδια· ἐν Σπάρτῃ παῖδες γυμνοὶ παιᾶνας ᾄδοντες ἐχόρευον Ἀπόλλωνι τῷ Καρνείῳ κατὰ τὴν αὐτοῦ πανήγυριν.*

3) Hesych *Γυμνοπαίδια· ἔνιοι μὲν ἑορτήν φασι Σπαρτιατικήν, ἐν ᾗ τοὺς ἐφήβους κύκλῳ περιθεῖν τὸν ἐν Ἀμυκλαίῳ βωμὸν τύπτοντας ἀλλήλων τὰ νῶτα. ταῦτα δέ ἐστι ψευδῆ· ἐν γὰρ ἀγορᾷ ἑορτάζουσι· πληγαὶ δὲ οὐ γίνονται, ἀλλὰ πρόσοδοι χορῶν γεγυμνωμένων.*

4) Paus. 3, 11, 9 *Σπαρτιάταις δὲ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς Πυθαέως τέ ἐστιν Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς ἀγάλματα. Χορὸς δὲ οὗτος ὁ τόπος καλεῖται πᾶς, ὅτι ἐν ταῖς γυμνοπαιδίαις, ἑορτὴ δὲ εἴ τις ἄλλη καὶ αἱ γυμνοπαιδίαι διὰ σπουδῆς Λακεδαιμονίοις εἰσίν, ἐν ταύταις οὖν οἱ ἔφηβοι χοροὺς ἱστᾶσι τῷ Ἀπόλλωνι.*

5) Suidas *Γυμνοπαίδια* — — — — — *χοροὶ ἐκ παίδων ἐν Σπάρτῃ τῆς Λακωνικῆς εἰς θεοὺς ὕμνους ᾄδοντες εἰς τιμὴν τῶν ἐν Θυραιαῖς ἀποθανόντων Σπαρτιατῶν.* Athen. 15 p. 678 B *Θυρεατικοί·* (Kränze aus Palmblättern) — — — *φέρειν δ' αὐτοὺς ὑπόμνημα τῆς ἐν Θυρέᾳ γενομένης νίκης τοὺς προστάτας τῶν ἀγομένων χορῶν ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ, ὅτε καὶ τὰς Γυμνοπαιδιὰς ἐπιτελοῦσιν.* Et. m. *Γυμνοπαίδια ἑορτὴ Λακεδαιμονίων, ἐν ᾗ παῖδες ᾖδον τῷ Ἀπόλλωνι παιᾶνας γυμνοὶ εἰς τοὺς περὶ Πυλαίαν πεσόντας.* Die Bronzestatuette eines Chorführers, nackt, mit der charakteristischen Bekränzung in dem amykläischen Heiligtum gefunden, Wolters a. a. O. 70. Weber a. a. O. macht den Versuch, die thyreatische Siegesfeier als ein dem Apollon Karneios gewidmetes Fest von den Gymnopädien abzutrennen, indem er behauptet, daß das Wort *καί* vor *Γυμν.* in der Athenäusstelle zeige, daß das Vorhergehende einem anderen Fest gelte. Dies stamme aus Sosibios, der vor den Gymnopädien ein anderes Fest beschrieb. Ein Gramma-

Die richtige Beschreibung des Festes sucht Weber a. a. O. in dem ersten Teil der Hesychglosse und Schol. Plat. leg. 1 p. 633 B; die Stellen sind aber nicht vergleichbar. An dieser handelt es sich um einen Wettstreit, an jener nicht, sondern wie der Altar zeigt, um eine religiöse Zeremonie, die wir sonst nicht kennen.[1]) Hesych oder vielmehr seine Quelle hat also ganz recht, diese Erzählung zu verwerfen. Damit sind wir auch von der Frage befreit, wie der Lauf um den Altar in Amyklai sich mit dem Fest auf dem Markt in Sparta reimt.

Sminthia.

Von den anderen Festen, in denen Apoll als der Gott auftritt, der dem Wachstum schädliche Einflüsse fernhält, ist über die Riten so gut wie nichts bekannt. Die weiteste Verbreitung, besonders in Troas und auf einigen Inseln an der kleinasiatischen Küste hat Apollon Smintheus, den schon Chryses in der Ilias anruft. Er wird oft als der deutlichste Rest von Totemismus in Griechenland dargestellt[2]); jedenfalls hat eine dichte Schicht von agrarischen Kulten und Vorstellungen den Totemismus völlig erstickt, so daß er für die Auffassung der Kultgebräuche keine Bedeutung hat, wenn auch petrifizierte Reste von ihm übrig geblieben sind. Apollon Smintheus war in dem griechischen Kult nur der Mäusevertilger, ein Sondergott[3]), der die

---

tiker, der Sosibios einsah, habe diese Feier mit den Gymnopädien zusammengeworfen, und von diesem Irrtume stammten alle Glossen der Lexikographen her. Ich kann mit dem besten Willen aus dem *καί* nur herauslesen, daß die thyreatische Siegesfeier mit den Gymnopädien, d. h. den Agonen, verbunden war. Weber nimmt unbedenklich aus Hesych und Pausanias die Nachricht auf, daß die Chöre auf dem Markte auftraten, und verbindet dies in seiner Wiederherstellung der Glosse mit der Beziehung auf Apollon Karneios. Das läßt sich aber, wie bemerkt, unmöglich vereinigen; dagegen versteht man viel leichter, daß der bekannteste Beiname des Apoll *τῷ Καρνείῳ* in Bekk. an. interpoliert werden konnte.

1) Die gleiche Zeremonie im Verein mit einer wunderlichen Sitte wurde um den großen Altar des Apoll auf Delos von Seefahrern ausgeführt; Kallim., in Del. 320 *οὐ πάλιν αὖτις ἔβησαν,*
πρὶν μεγάλη σέο βωμὸν ὑπὸ πληγῇσιν ἑλίξαι
ῥησσόμενον καὶ πρέμνον ὀδακτάσαι ἁγνὸν ἐλαίης
χεῖρας ἀποστρέψαντας.
S. auch die Scholien z. St. und Hesych s. v. *Δηλιακὸς βωμός*. Vgl. Mannhardt, M. F. 138 ff.

2) S. z. B. A. Lang, Myth, Ritual and Rel.[3] 2, 221 ff.; anders Frazer, G. B.[2] 2, 427.

3) Usener, Göttern. 260 ff. — Sender der Pest, Goodley, Class. Rev. 15 (01) 194, vgl. 284 f. u. 319 f.

Landplage der Mäuse von den Saaten abwehrte, wie es in den Kultlegenden der Fall ist. So in der Stiftungssage der Sminthien auf Rhodos, wo Apoll im Verein mit Dionysos auftritt, dem hier das Fest gehört (s. u.). Daß der ausgesprochene Vegetationsgott Dionysos hier an Stelle des Apoll tritt, bietet eine wertvolle Bestätigung dafür, daß in dem ältest erreichbaren Kult der Smintheus agrarische Beziehungen hat.

Sminthia als Agone sind durch Inschriften bezeugt in Neu-Ilion[1]), Alexandria Troas, wo ein Sminthion[2]) lag, und in Pariane.[3])

Die Heuschrecken wehrte Apollon Parnopios ab, der bei den Äolern in Kleinasien ein Opfer empfing.[4])

Erethimia.

Die Römer feierten am 25. April die Robigalia, um das Getreide vor der Rostkrankheit zu schützen. Das Amt des Robigus vertrat auf Rhodos Apollon Erythibios.[5]) Usener, Göttern. S. 262f. stellt ohne Bedenken zu ihm den inschriftlich bekannten Apollon Erethimios von Rhodos und den Erethymios der Lykier[6]); aber *Ἐρεθίμιος* bzw. *Ἐρεθύμιος* kann nicht sprachlich mit *Ἐριθύβιος* identisch sein. Eher konnte Erithybios eine griechische Volksetymologie des unverständlichen, weil fremden (lykischen) Namens Erethimios sein. Dann würde dieser Apoll nur durch eine Umdeutung hierher gehören.

Sein Fest bezeugt Hesych für Lykien, für Rhodos eine Inschrift aus der Stadt Kameiros[7]), die die Priester des Apollon Erethimios der Jahre 109/8—82/1 v. Chr. aufzählt, nebst einigen nicht jährlichen Festen, vermutlich Spielen, deren Agonothet der Priester gewesen war. Es war also der Hauptkult von Kameiros. Die ohne weiteren Zusatz genannte *πανάγ(υρις)* ist natürlich das Fest des Apollon Erethimios; es scheint trieterisch gewesen zu sein, da es in zwei aufeinanderfolgenden Jahren nicht vorkommt, und wird auch sonst unregelmäßig

1) *Βιβλ. καὶ Μουσ. τῆς ἐν Σμύρνῃ εὐαγγελικῆς σχολῆς* II, 1 S. 125 (non vidi).

2) Le Bas-Weddington, Inscr. d'Asie min. 1730b *Σμίνθια Παύλεια*. AM. 9 (84) S. 72 *ΑΥΛΕΤΑΙΣΟΠΥΘΙΑ* liest Lolling *Π]αύλε(ι)α Ἰσ(θ). Πύθια*, doch *Παύλεια ἰσοπύθια*, vgl. das vorhergehende *παίδ[ων πυ]θικῶν πάλη[ν*.

3) Strab. 13 p. 605; wegen der Stelle s. unter Dionysos, Sminthia.

4) Strab. 13 p. 613 *παρ' Αἰολεῦσι δὲ τοῖς ἐν Ἀσίᾳ μείς τις καλεῖται Πορνοπιών, οὕτω τοὺς πάρνοπας καλούντων Βοιωτῶν, καὶ θυσία συντελεῖται Πορνοπίωνι Ἀπόλλωνι.*

5) Strab. 13 p. 613 *Ῥόδιοι δὲ Ἐρυθιβίου Ἀπόλλωνος ἔχουσιν ἐν τῇ χώρᾳ ἱερόν, τὴν ἐρυσίβην καλοῦντες ἐρυθίβην.*

6) Hesych *Ἐρεθύμιος· ὁ Ἀπόλλων παρὰ Λυκίοις καὶ ἑορτὴ Ἐρεθύμια.*

7) IGXII, 1, 730; SIG[2] 609; vgl. Herm. 29 (94) 16ff.

gefeiert; eine große Lücke klafft in der Mitte der Liste, was darauf beruht, daß die angehängten Spiele damals ausgefallen sind. Der rituelle Teil des Festes fand ohne Zweifel jedes Jahr statt; vgl. die Karneen auf Kos. Erethimia wird das Fest genannt in einer sehr zerstörten Inschrift, vermutlich einer agonistischen Weihung.[1])

Delien-Apollonien.

Die bei weitem größte Bedeutung der Delien[2]) liegt auf dem agonistischen und politischen Gebiet. Zurzeit, da reiches vorhandenes Material noch nicht zugänglich ist, ist eine vollständige Behandlung des Festes verfrüht; am besten würde sie ihren Platz finden in einer Darstellung des delischen Festjahres, wozu Homolle BCH 14 (1890) 492 ff. den Anfang gemacht hat. Dazu kommt, daß die attische Theorie, die zu den Zeiten der attischen Herrschaft alles andere an Bedeutung überragt, zu der attischen Heortologie gehört.[3])

Die beste Schilderung von der Geschichte des Festes ist noch die bei Thuk. 3, 104.[4]) Die Fragezeichen, die die Kürze des Berichts uns zu setzen zwingen, können wir nicht entfernen, wenigstens nicht mit Sicherheit. Thukydides betrachtet die von den Athenern eingerichteten

---

1) IG XII, 1, 735 *ἐκ τ]ῶν ἰδίων Ἀ[π]όλ[λωνι . . . ς καὶ τοῖς Ἐρεθιμίοις.*

2) S. vor allem den inhaltreichen Artikel Delia in Daremberg et Saglio, Dictionn. des ant. u. Stengel s. v. in P.-W., wo sonstige Literatur und Belegstellen.

3) Zuletzt Pfuhl, de Athen. pompis sacr. 106 f.

4) Thuk. 3, 104 *καὶ τὴν πεντετηρίδα τότε* (426 v. Chr.) *πρῶτον μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι [τὰ Δήλια]. ἦν δέ ποτε καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος ἐς τὴν Δῆλον τῶν Ἰώνων τε καὶ περικτιόνων νησιωτῶν· ξύν τε γὰρ γυναιξὶ καὶ παισὶν ἐθεώρουν, ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες, καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο αὐτόθι καὶ γυμνικὸς καὶ μουσικός, χορούς τε ἀνῆγον αἱ πόλεις. δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος ὅτι τοιαῦτα ἦν ἐν τοῖς ἔπεσι τοῖσδε, ἅ ἐστιν ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος* (V. 146 ff.)

> *ἀλλ' ὅτε Δήλῳ, Φοῖβε, μάλιστά γε θυμὸν ἐτέρφθης,*
> *ἔνθα τοι ἑλκεχίτωνες Ἰάονες ἠγερέθονται*
> *σὺν σφοῖσιν τεκέεσσι γυναιξί τε σὴν ἐς ἄγυιαν·*
> *ἔνθα σε πυγμαχίῃ καὶ ὀρχηστυῖ καὶ ἀοιδῇ*
> *μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅταν καθέσωσιν ἀγῶνα*

ὅτι δὲ καὶ μουσικῆς ἀγὼν ἦν καὶ ἀγωνιούμενοι ἐφοίτων, ἐν τοῖσδε αὖ δηλοῖ, ἅ ἐστιν ἐκ τοῦ αὐτοῦ προοιμίου. τὸν γὰρ Δηλιακὸν χορὸν τῶν γυναικῶν ὑμνήσας ἐτελεύτα τοῦ ἐπαίνου ἐς τάδε τὰ ἔπη, ἐν οἷς καὶ ἑαυτοῦ ἐπεμνήσθη (V. 165—172) *τοσαῦτα μὲν Ὅμηρος ἐτεκμηρίωσεν ὅτι ἦν καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος καὶ ἑορτὴ ἐν τῇ Δήλῳ· ὕστερον δὲ τοὺς μὲν χοροὺς οἱ νησιῶται καὶ οἱ Ἀθηναῖοι μεθ' ἱερῶν ἔπεμπον, τὰ δὲ περὶ τοὺς ἀγῶνας καὶ τὰ πλεῖστα κατελύθη ὑπὸ ξυμφορῶν, ὡς εἰκός, πρὶν δὴ οἱ Ἀθηναῖοι τότε τὸν ἀγῶνα ἐποίησαν καὶ ἱπποδρομίας, ὃ πρότερον οὐκ ἦν.*

und geleiteten penteterischen Delien als die Fortsetzung der alten in dem homerischen Hymnus geschilderten Panegyris. Am Ende des Kapitels sagt er mit klaren Worten, daß der Agon eingegangen war, die Chöre aber von den Inselbewohnern und den Athenern fortwährend geschickt wurden, bis die Athener zuletzt die großen Festspiele einrichteten. Dasselbe lehrt die politische Stellung der Insel. Die sakrale Kontinuität fordert, daß das Fest immer dasselbe gewesen sei und in demselben Monat stattgefunden habe, obgleich die Athener sich die Leitung der Spiele beilegten. Dieses Fest war dasjenige, zu dem die Verehrer des delischen Apollon von allen Städten zusammenströmten, das sie nach dem Festort *τὰ Δήλια* nannten, wie die Isthmien usw.; für die Delier selbst ist ein solcher Name nichtssagend; er muß von den Gästen gegeben sein. Eben dieses Fest ist die eigentliche *raison d'être* der Gemeinde auf der kleinen, öden Insel und bedingt ihre Blüte.

Der Monat, in dem das Fest stattfand, muß der *Ἱερός* gewesen sein; das ist an und für sich einleuchtend. Nun haben die Delier nach dem Ausweis der Rechnungsurkunden[1]) im Hieros die Apollonien gefeiert, und dieses Fest war zu der Zeit, von der wir Urkunden besitzen, das bedeutendste von allen. Nur für die Apollonien (und natürlich für die Dionysien) gibt es Choregenlisten[2]); bei diesem Feste werden Ehrungen und Proxenien verkündet[3]); selbst der Ausdruck in dem Ehrendekret für König Philokles von Sidon weist auf die Teilnahme von Fremden.[4])

Aus anderen Gründen hatte Robert schon 1886 die Delien in den Hieros gesetzt, die Apollonien wollte er in den Thargelion einrücken lassen; er hat dann die Festzeit im Hieros mit dem Vorschlag v. Schöffers kombiniert, daß die Apollonia die jährliche Feier, die Delia die penteterische bezeichnen, was jetzt allgemein angenommen ist.[5]) Die doppelte Bezeichnung kommt aber, wie gesagt, ganz natürlich daher, daß Apollonia

1) J. 250, BCH 27 (03) 69 Z. 47f. *Ἱεροῦ — — — λαμπάδες Ἀπολλωνίοις τῶι χορῶι ⊢⊢⊢· ῥυμοί ||· κλημματίδες ||*; J. 301, BCH 14 (90) 501 A. 4 *χορῶι γυναικῶν ἱεροῦ μηνό[ς* ohne Monatsangabe J. 281 a. a. O.; J. 279 a. a. O. 396 Z. 88; vgl. 493 A. 3 u. 29 (05) 489f. Nr. 163b Z. 7. 2) BCH 7, 105ff. u. 9, 147.

3) BCH 2, 331; 4, 328, 346, 351; 20, 506.

4) BCH 4, 327; SIG² 209, Z. 11. *ἵν' οὖν[εί]δῶσιν [π]άντ[ες] οἱ ἀφικνούμε[νοι εἰς Δῆλον] ὅτι — — — — ἀναγο]ρεῦσαι τὸν ἱεροκήρυκα ἐν τῶι θεάτρωι τοῖς Ἀπολλωνίοις, ὅτι κτλ.*

5) Robert, besonders gestützt auf Dion. Perieg. 526ff.

Δῆλον ἐκυκλώσαντο καὶ οὔνομα Κυκλάδες εἰσί·
ῥύσια δ' Ἀπόλλωνι χοροὺς ἀνάγουσιν ἅπασαι
ἱσταμένου γλυκεροῦ νέον εἴαρος, εὖτ' ἐν ὄρεσσιν
ἀνθρώπων ἀπάνευθε κύει λιγύφωνος ἀηδών.

Herm. 21 (86) 161 u. Arch. Jb. 6 (91) 225 A. v. Schöffer, de Deli ins. reb., Berl. Stud. 9, 35 ff.

der delische, Delia der außerdelische Name war. Da z. B. die Athener eine jährliche Theorie zu dem Fest auf Delos senden, bezeichnen sie naturgemäß das Fest, zu dem sie ausgeht, als Delia auch in dem Jahre, wo keine Penteteris stattfindet.[1]) Für die Trennung der Delien und Apollonien beruft man sich auf die Ehreninschrift für die attische Bürgerstochter Laodamia *κανηφορήσασαν Δήλια καὶ Ἀπολλώνια* BCH 3, 379. Das ist so aufzufassen, daß Laodamia sowohl in der Prozession der attischen Theorie, d. h. den Delien, wie in der Prozession der Delier, d. h. den Apollonien, den Korb getragen hat. Das ist für attische Jungfrauen leicht verständlich, sie wurden ja oft *ὑφιέρειαι* im delischen Dienst.[2])

Anders urteilt der beste Kenner von Delos, Homolle, in seinem Artikel Delia bei Daremberg und Saglio. Er setzt die von den Athenern eingerichteten Delien auf den 7. Thargelion[3]) und stützt sich hierbei, wie es scheint, nur auf die attische Tradition, die an den Geburtstag Platons anknüpft; dieser sei an demselben Tage wie Apoll nach delischer Sage geboren.[4]) Die Geburtstagsfeier mit der großen Panegyris zu identifizieren sind wir durch nichts berechtigt. Die anonyme Platonvita nennt zwar ein Fest[5]); ist das aber mehr als freie Konstruktion, so müssen gerade die Thargelien gemeint sein.[6])

---

1) In Sokrates' Todesjahr 399, Xenoph., mem. 4, 8, 2; wenn die Penteteris aus dem dritten Olympiadenjahr verlegt worden ist, ein Schluß, zu dem man durch das marmor Sandwicense, SIG[2] 86, gedrängt wird, fand dies bei der Einrichtung des zweiten Seebundes statt. Nach dem Peloponnesischen Kriege ging die Penteteris vermutlich ein; wer sollte die Kosten getragen haben? Die von Aristoteles, *πολ. Ἀϑ.* 54, 7 bezeugte *ἐπτετηρὶς εἰς Δῆλον* ist mir unverständlich.

2) A. a. O. S. 380f.; das Wort ist in der Ehreninschrift ihrer Schwester zu ergänzen: *[κανηφορήσα]σαν Δήλια [καὶ Ἀπολλώνια] γενομένην [ὑφιέρειαν] Ἀπόλλωνι [Ἀρτέμι]δι Λητοῖ.*

3) Sicher wurde an diesem Tage ein Fest gefeiert, die Thargelien, wie der delische Monatsname bezeugt; es wäre auffallend, wenn gerade dieses Fest, das fast alle Ionier, deren Kalender wir kennen, zu Hause feierten und das einen düsteren Charakter hatte, für die große internationale Panegyris auf Delos ausgewählt worden wäre.

4) Diog. La. 3, 2 *Θαργηλιῶνος ἑβδόμῃ, καϑ' ἣν Δήλιοι τὸν Ἀπόλλωνα γενέσϑαι φασί.*

5) V. Plat. p. 6 Didot *ἐν τῇ ζ' τοῦ ῇ Θαργηλιῶνος μηνός, ἐν ῇ ἑορτὴν ἐπιτελοῦσιν οἱ Δήλιοι τοῦ Ἀπόλλωνος.*

6) Vgl., daß Theophrast bei Athen. 10 p. 424 F die Thargelien dem delischen Apollon gefeiert werden läßt. — v. Schöffer a. a. O. führt auch andere Gründe für seine Meinung an, besonders daß die Epiphanie des Gottes nicht vor seinem Geburtstag gefeiert werden konnte, übersieht aber dabei, daß die Geburtstagsfeiern der Götter nach Muster der menschlichen eingerichtet sind und zu den späteren religiösen Einrichtungen gehören. Über das aus der Fahrt des Theseus geschöpfte Argument s. Robert, Arch. Jb. a. a. O.

Es gibt aber einen anderen Umstand, der viel mehr zugunsten dieser Ansicht das Urteil schwankend machen konnte, die hyperboreischen Erntegarben und ihr enger Zusammenhang mit der attischen Theorie und große Ähnlichkeit mit den agrarischen Gebräuchen der Thargelien. Der Kern der Legende sind die *ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν.*[1]) Von den Hyperboreern geschickt gehen sie von Hand zu Hand über Dodona, Euboia, Tenos nach Delos. Sie sind mit dem nach Delphi geschickten *χρυσοῦν θέρος* zu vergleichen; auch dort spielen die Hyperboreer eine Rolle. Daß die Hyperboreersage ursprünglich eine ätiologische Legende ist, in der sich die Überbringung heiliger Garben von dem Norden Griechenlands nach Delos widerspiegelt, hat Mannhardt, AFWK. 219ff., erkannt und Crusius durch eine eindringende Analyse des gesamten Materials bestätigt.[2])

Als diese Untersuchungen gemacht wurden, war das in der Platonvita anscheinend überlieferte Datum der delischen Feier nicht erschüttert, so daß es nur natürlich war, daß die beiden genannten Forscher diese nach Delos gebrachten Erstlingsgarben mit den Erstlingen der Thargelien zusammenstellten. Es gibt wirklich auch Spuren, wenn auch z. T. nicht ganz unbedenkliche, die das Überbringen der Erstlinge mit dem delischen Fest in Verbindung setzen, vor allem die attische Version der Hyperboreersage (Paus. I, 31, 2), die die Erstlinge von Sinope nach Prasiai, dem Ausgangspunkt der attischen Theorie, gelangen und von dort von den Athenern nach Delos gebracht werden läßt.[3]) Diese Sage ist aber erst nach der Errichtung der attischen Herrschaft auf Delos entstanden; die Theorie ist viel älter; das zeigt ihr Ausgangspunkt Prasiai, wo die alte Heimat des attischen Apollondienstes ist (Töpffer a. a. O.).[4])

---

1) Herodot 4, 33; s. unter Artemis.

2) RL. s. v. Hyperboreer, 1, 2832f. eine Zusammenstellung mit den agrarischen Gebräuchen Attikas.

3) Man kann schwerlich mit Töpffer, Herm. 23 (88) 329, Kl. Schr. 125 beide Versionen für alt halten; für die Ummodelung im attischen Sinne gibt es vollgültigen Grund. Die Theorie von Prasiai, an die sie anknüpft, ist das Ältere.

4) Da nach den Rechnungen von 250, BCH 27 (03) 72 Z. 73 *ὅτε ὁ χορὸς ἐγένετο τοῖς Καρυστίων θεωροῖς λαμπάδες* ![III/III] *καὶ ῥυμὸς καὶ κληματίδες* ||| im Buphonion (= Boedromion) eine Theorie von Karystos kommt, woher vor dem Durchführen der attischen Ansprüche die hyperboreischen Garben über Tenos nach Delos gesandt wurden, würde man versucht sein, die hyperboreische Feier in jenem Monate zu vermuten; aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist diese wie die in demselben Monat stattfindende koische Theorie und die siphnische im Apaturion (Pyanopsion) a. a. O. Z. 72 u. 75f. eine zufällige, da die regelmäßigen nicht verzeichnet werden.

Ob solche Erstlingsgarben auch von anderen Staaten geschickt wurden, ist unsicher; gleichwohl scheint eine allerdings späte Stelle in diese Richtung zu weisen, Kallim. h. in Del. V. 278f. *ἀλλά τοι ἀμφιετεῖς δεκατηφόροι αἰὲν ἀπαρχαὶ πέμπονται*[1]), worauf unmittelbar folgt *πᾶσαι δὲ χοροὺς ἀνάγουσι πόληες*; das Ganze zielt also auf die Delien. Wenn man die Worte pressen darf, steht dort, daß die Hyperboreer nicht allein, sondern nur als die ersten in der Reihe die Erstlinge bringen: V. 283 *οἳ μέν τοι* (die H.) *καλάμην τε καὶ ἱερὰ δράγματα πρῶτοι ἀσταχύων φορέουσιν.* Man darf aber nicht vergessen, daß der delische Kult mehr als alle anderen Umgestaltungen ausgesetzt gewesen ist.[2])

Zwar bieten die Thargelien Vergleichungspunkte; aber solche sind schon von anderen aus den Oschophorien und Pyanopsien u. a. herangezogen worden. Man muß sich auch erinnern, daß die agrarischen Gebräuche über das ganze Jahr verstreut sind, und daß sie alle einander mehr oder weniger ähnlich sehen. Also ist ein agrarisches Fest im Monat Hieros (= Anthesterion), wo der Winter gerade aufhört und der Frühling seinen Einzug hält, sehr leicht denkbar, und dies scheint die Grundlage der Delien gewesen zu sein. Auf einen solchen Ursprung weisen die religiös bedeutsamen Kultgebräuche und die sich an sie anschließenden Mythen hin. Sie sind die älteren; in die alles umgestaltende apollinische Religion hätten sie nachträglich nicht eindringen können; bemerkenswert ist, daß sie sich z. T. auch der Artemis anschließen. Der Ursprung der delischen Panegyris dürfte also der sein, daß die Ionier sich auf Delos versammelten und dort dem Gotte Ährenbündel und Garben als Erstlinge und Zehnten darbrachten, um seinen Schutz für ihre Ernten zu erflehen[3]); aber das Ansehen des Kultes ruhte auf einer ganz anderen Grundlage.

---

1) Die Erstlinge sind die ursprünglichen Zehnten; vgl. den Apollon *δεκατηφόρος* in Megara, Argos, Apollonia und Hierapytna; er hat seinen Namen von den Zehnten der Feldfrüchte; s. Jessen in P.-W. s. v. *δεκατηφόρος*.

2) Noch ein Opfer von Vegetabilien auf Delos ist bekannt; Plut., sept. sap. conv. p. 158 A *θαυμάζω δέ σου τὸν ξένον* (Epimenides), *ὦ Σόλων, εἰ Δηλίοις ἔναγχος ποιησάμενος τὸν μέγαν καθαρμὸν οὐχ ἱστόρησε παρ' αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν κομιζόμενα τῆς πρώτης ὑπομνήματα τροφῆς καὶ δείγματα μετ' ἄλλων εὐτελῶν καὶ αὐτοφυῶν μαλάχην καὶ ἀνθέρικον.* Es wurde auf dem sog. unblutigen Altar verrichtet, den Pythagoras allein von allen den delischen Altären verehrte (Jambl., V. Pyth. 25 u. ö.). Das Opfer trägt den Charakter einer Panspermie und wird als eine Erinnerung, richtiger Überbleibsel, der alten, einfachen Speisesitten erklärt.

3) Vgl. die S. 145 A. 5 angeführten Verse des Dion. Perieg.

Es ist das Natürliche, daß die von den fremden Staaten geschickten Theorien zu dem Hauptfest der Insel eintreffen, und in diesem Sinne ist der homerische Hymnus zu verstehen; sie können aber auch zu anderer Zeit gesandt werden, wie aus den späteren Rechnungen erhellt. Im Buphonion (= Boedromion) kamen Theorien von Kos und Karystos, im Apaturion (= Pyanopsion) von Siphnos (S. 147 A. 4).

Für den Charakter der Apollonreligion ist es bemerkenswert, daß die Reinigungen auf Delos eine noch größere Rolle als sonst irgendwo spielen. Schon Peisistratos hat die Insel gereinigt; dann haben die Athener im J. 426 die rituelle Reinheit mit einer Unbarmherzigkeit durchgeführt, die nur die Religion im Dienst der Politik hervorrufen kann, die aber auch zeigt, daß man sich auf eine allgemeine Meinung stützte. Auch der Obermeister aller Reinigungen, Epimenides, soll Delos gereinigt haben (S. 148 A. 2). Aus den Rechnungen ersehen wir, daß der Tempel am ersten jedes Monats gereinigt wurde; im Artemision wird 'die Insel'[1]) gereinigt.

Die anderen Apollonfeste auf Delos sind nach dem Kalender Homolles BCH 17 (1890) S. 492ff., auf den ich für die Belegstellen verweise: Opfer an Apoll und Artemis an dem Neumondtage des Lenaion (= Gamelion)[2]); in demselben Monat Opfer an Apoll, Artemis, Leto, Zeus Soter und Athene Soteira; am Ende des Posideon Opfer an Apoll, Artemis und Leto.

Delien (?) auf Kos und Kalymna (Amorgos).

Der auf den Inseln eifrig verehrte delische Apollon hatte auch dort Feste mit dem Namen Delien. Solche sind für Kos und Kalymna anzunehmen. Auf *Kalymna* wird Agorakritos, dem Sohne des Aristias, die Erlaubnis erteilt, in dem Bezirke des Apollon Dalios ein Theater zu bauen und diesem Gott zu weihen.[3]) Dort sollten melische und chorische

1) Ob mit 'der Insel' Delos oder das Inselchen der Hekate gemeint ist, darüber sind Homolle und Robert uneinig; vgl. Herm. 21 (86) 166 A. 2.

2) Nach BCH 29 (05) 489f. Nr. 163b Z. 6; vgl. S. 448 Nr. 144 Z. 11 *μηνὸς Λ[η]ναιῶ[νος νου]μηνίαι ἀρὴν τῶι Ἀπόλλωνι ⊢⊢⊢⊢ ||||*. Da Apoll mitunter als Jahresgott und Gott der Zeitabschnitte auftritt (s. Roscher, Ap. u. Mars 20ff., Numenios, Sieben- und Neunzahl, Abh. der sächs. Ges. der Wiss. 24 (04) I, 5 u. A. 10), kann man hieraus schließen, daß die Delier ursprünglich ihr Jahr mit dem Lenaion anfingen, später aber im Sommer wie die Athener: die Archonten beider Staaten werden ohne weiteres gleichgestellt.

3) Gr. Inscr. in Brit. Mus. Nr. 231, Z. 10 *αἰτεῖται τόπον ποτὶ τῷ θεάτρῳ, ὅς ἐστι ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος* (Dalios nach Z. 8), *ὥστε σκαν[ὰν καὶ] προσκάνιον κατασκευάξαι τῷ θεῷ.*

Agone aufgeführt werden, aber nicht nur dem Apoll, sondern auch anderen Göttern und Wohltätern (auch Dionysien sind hier bekannt). Proedrie bei diesen Festen wird erteilt a. a. O. Nr. 257. Da das Fest dem Apollon Delios galt, darf es auf den Namen Delien Anspruch machen.

Ebenso ist der Name auf Kos nicht direkt überliefert. Einige Phylen in *Halasarna* hatten an einem Heiligtum des Apoll und des Herakles teil und beschlossen, ihre anteilsberechtigten Mitglieder zu verzeichnen.[1]) Apoll scheint den Vorrang zu haben, da ihm Strafgelder zufallen (Z. 114). Es handelt sich um eine erstmalige Aufzeichnung im Monat Hyakinthios; in der Folgezeit soll das Gebot, sich verzeichnen zu lassen, verkündet werden an den Herakleen und im Monate Dalios während mehrerer Tage von dem vierten bis zum Schluß der Panegyris, die man daher passend am siebenten vermuten kann. Diese Feier an dem 7. Dalios gilt natürlich dem Apollon Delios. Nach der Aufnahme des Verzeichnisses sollen die Festvorsteher[2]) die Portionen austeilen und die Tempelvorsteher (*ναποῖαι*) die Auslosung zum Priesteramt vornehmen.[3])

In einer Inschrift aus *Aigiale*[4]) hat Apoll keinen Beinamen; möglicherweise ist es der Delier, der auf Amorgos eifrig verehrt wurde und in Minoa einen Tempel hatte; doch kennen wir aus Aigiale durch einen Grenzstein auch einen Apollon *Προφύλαξ* (BCH 15 [89] 597).

Die von den Böotern nach dem Sieg bei Delion von dem Ertrag der Beute eingerichtete *πανήγυρις τῶν Δηλίων* (Diodor 12, 70, 5) ist gewiß mit einem Seitenblick auf den delischen Apoll so benannt worden.

Stepterion zu Delphi.

Dem religionsgeschichtlichen Verständnis bietet Delphi schwierige, aber auch interessante Probleme, da sich dort verschiedene Schichten religiöser Vorstellungen übereinander gelagert haben und nur hier

1) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 367; SIG² 614 Z. 54 *κατὰ ταὐτὰ δὲ καὶ ἐν τῶι Δαλίωι μηνὶ ἀρξάμενοι ἀπὸ τᾶς τετράδος ἐς ὅ κα συντελεσ[θ]ῶντ[ι τ]αὶ παναγύ[ριε]ς προκαρυσσόντω καὶ ἀπογραφόντω.* 2) *ἀρχεύοντες* und *ἐπιμήνιοι.*

3) Apollon Dalios wurde auf Kos eifrig verehrt. In den Gymnasialfasten, Paton and Hicks Nr. 43; v. Prott FS. Nr. 13; SIG² 619 wird am 15. Artamitios ein Zug nach Dalion und in dem vorhergehenden Monat ein Zug nach Dalion und Kyparisson (dem Asklepiosheiligtum) verzeichnet. Hoffnungslos zerstört ist das Fr. Paton and Hicks Nr. 40; v. Prott FS. Nr. 8A Z. 3 *τῶι Ἀπολλ* — — —

4) BCH 23 (99) 393 ff. Z. 16 *βουθυτήσαντες τῷ τε Ἀπόλλωνι καὶ τεῖ Ἥραι ἐκρεανόμησαν καὶ ἐδημοθοίνησαν ἐφ' ἡμέρας δύο πάντα παρασκευασάμενοι τὰ συμφέροντα εἰς τὴν πανήγυριν.*

außer im Geheimkultus sich eine Art Dogmatik ausgebildet hat. Auf die althergebrachten Festgebräuche, deren Ausführung der delphischen Priesterschaft oblag, muß der Vorstellungskreis von dem delphischen Gotte großen Einfluß geübt haben, da man sich bemühte, sie in das apollinische System hineinzuzwängen. Charakteristisch ist, daß die Festgebräuche, die wir am besten kennen, Stepterion, Charila und Herois, durch die Form ihrer Namen nicht als Feste, sondern als einzelne Festakte bezeichnet sind, und daß sie in die Schaltperiode, die Oktaeteris, eingesetzt sind. Wirkliche Volksfeste sind entweder jährlich oder werden mit unregelmäßigen Zwischenräumen gefeiert. Die regelmäßige Wiederkehr nach dem Ablauf einiger Jahre, besonders wenn der Zeitpunkt an die Schaltperiode gebunden ist, verrät die regelnde Hand einer höher stehenden Leitung.

Der Angelpunkt in dem delphischen Mythenkreise war der Kampf mit dem Drachen Python. Der Lobgesang auf den Sieg, der *νόμος Πύθιος*, war der Ausgangspunkt der pythischen Spiele, da um ihn die anderen Agone sich gruppierten. Nach den Darlegungen Rohdes ist jetzt allgemein anerkannt worden, daß der Wurm, der alte Erdgeist, vor Apoll Inhaber des Orakels war; ihn hat der Gott verdrängt, eine Tatsache, die sich in dem mythischen Kampf zwischen Apoll und dem Drachen spiegelt. Nun ist der Kampf mit Ungetümen verschiedener Art, besonders schlangengestaltigen, eine der gewöhnlichsten mythischen Vorstellungen. Es kann also nicht wundernehmen, daß die Geschichte, die der Niederschlag eines Kultstreites war, sich an die geläufigen Muster anlehnend zu einer großen mythischen Heldentat umsetzte, die die zentrale Stelle in den Mythen von dem siegenden Gott einnahm und an die womöglich ältere Sagen und Bräuche angeknüpft wurden.

Die Spiegelung dieses Mythos im Kultgebrauch sucht man in der Stepterion genannten Zeremonie.[1]) Die Berichte[2]) ergeben folgende

1) Über die Namensform, der oft, z. B. von A. Mommsen, die Form Septerion vorgezogen wird, handelt Roscher, N. Jb. f. klass. Phil. 1879, S. 734f., dem beizustimmen ist, obgleich sein Hauptgrund, daß der Name von der Bekränzung in Tempe stamme (s. u. S. 157), nicht gebilligt werden kann, da Stepterion nur e i n e Zeremonie, und zwar die Anzündung der Hütte in Delphi bezeichnet (Plut., qu. gr. p. 293C rechnet doch beides mit). In zweifelhaften Fällen muß man den besten Handschriften folgen, welche *Στεπτήριον* bieten. Der Zusammenhang mit der Hesychglosse *σεπτηρία· καθαρμός, ἔκθυσις* ist sehr problematisch; sie steht sogar an unrichtigem Platz.

2) Plut., qu. gr. p. 293C *τὸ μὲν οὖν Στεπτήριον ἔοικε μίμημα τῆς πρὸς τὸν Πύθωνα τοῦ θεοῦ μάχης εἶναι καὶ τῆς μετὰ τὴν μάχην ἐπὶ τὰ Τέμπη φυγῆς καὶ ἐκδιώξεως. οἱ μὲν γὰρ φυγεῖν ἐπὶ τῷ φόνῳ φασὶ χρῄζοντα καθαρσίων, οἱ δὲ τῷ Πύθωνι τετρωμένῳ καὶ φεύγοντι κατὰ τὴν ὁδόν, ἣν νῦν ἱερὰν καλοῦμεν, ἐπακο-*

Details. Nach Plutarch qu. gr. ist der Ritus eine Nachahmung des Kampfes mit dem Drachen und der Verfolgung und Flucht nach Tempe. An einer anderen Stelle polemisiert er gegen die delphischen 'Theologen' und die Dichter, die von dem Drachenkampf reden, und will sie mit dem doch nicht bei Namen genannten Stepterion widerlegen, das er zu den heiligsten Gebräuchen rechnet. Auf dem Tennenplatz werde jedes achte Jahr ein hölzerner Bau[1]) errichtet. Dieser sei keine Drachenhöhle, sondern gleiche einem fürstlichen Gebäude (also reich ausgestattet wohl mit Teppichen u. ä.). Auf dem *Δολωνία* genannten Wege schreitet mit einem Knaben, dessen Eltern noch leben, an der Spitze schweigend mit angezündeten Fackeln ein Zug gegen den Bau. Die Teilnehmer legen Feuer an ihn, werfen den Tisch um und fliehen, ohne sich umzukehren, durch die Türen des heiligen Bezirks (*τοῦ ἱεροῦ*). Strabon sagt, daß die Bude des Python bei dem Kampfe von den Delphern in Brand gesteckt wurde, und daß in Erinnerung daran jener Brauch bestand.

Es fehlt in den Beschreibungen eine zeremonielle Darstellung von der Erlegung des Drachen[2]); weil aber Strabon die Hütte *Πύθωνος*

λουθεῖν καὶ μικρὸν ἀπολειφθῆναι τῆς τελευτῆς· κατέλαβε γὰρ αὐτὸν ἐκ τοῦ τραύματος ἄρτι τεθνηκότα καὶ κεκηδευμένον ὑπὸ τοῦ παιδός, ᾧ ὄνομα ἦν Αἴξ, ὥς λέγουσι. τὸ μὲν οὖν Στεπτήριον τούτων ἢ τοιούτων τινῶν ἀπομίμησίς ἐστιν ἑτέρων. De def. or. p. 418 A *τούτοις, ἔφη, τοῖς περὶ τὸ χρηστήριον, οἷς ἄρτι τοὺς ἔξω Πυλῶν πάντας Ἕλληνας ἡ πόλις κατοργιάζουσα μέχρι Τεμπῶν ἐλήλακεν, ἥ τε γὰρ ἱσταμένη καλιὰς ἐνταῦθα περὶ τὴν ἅλω δι' ἐννέα ἐτῶν οὐ φωλεώδης τοῦ δράκοντος χειά, ἀλλὰ μίμημα τυραννικῆς ἢ βασιλικῆς ἐστιν οἰκήσεως· ἥ τε μετὰ σιγῆς ἐπ' αὐτὴν διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνίας ἔφοδος, † μὴ αἰόλα δὲ τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δᾳσὶν ἄγουσι, καὶ προσβαλόντες τὸ πῦρ τῇ καλιάδι καὶ τὴν τράπεζαν ἀνατρέψαντες ἀνεπιστρεπτὶ φεύγουσι διὰ τῶν θυρῶν τοῦ ἱεροῦ· καὶ τελευταῖον αἵ τε πλάναι καὶ ἡ λατρεία τοῦ παιδὸς οἵ τε γιγνόμενοι περὶ τὰ Τέμπη καθαρμοὶ μεγάλου τινὸς ἄγους καὶ τολμήματος ὑποψίαν ἔχουσι.* Strab. 8 p. 422 *χαλεπὸν ἄνδρα Πύθωνα τοὔνομα, ἐπίκλησιν δὲ Δράκοντα, κατατοξεύοντος δ' ἐπικελεύειν ἵε παιάν — — — — — ἐμπρησθῆναι δὲ καὶ σκηνὴν τότε τοῦ Πύθωνος ὑπὸ τῶν Δελφῶν, καθάπερ καὶ νῦν ἔτι καὶ ἀεὶ ὑπόμνημα ποιουμένους τῶν τότε γενομένων.*

1) *καλιάς*, also 'Zelt', wie man zu sagen pflegt, irreführend; *σκηνή* bei Strabon bezeichnet natürlich auch den hölzernen Bau.

2) Confess. S. Cypriani (Act. Sanct. Sept. VII p. 222, Antwerpen 1760) *ἐγώ εἰμι Κυπριανὸς ὁ ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων ἀνατιθεὶς τῷ Ἀπόλλωνι κειμήλιον, μυηθεὶς ἔτι νήπιος τὴν τοῦ δράκοντος δραματουργίαν* wird herangezogen von Preller, Philol. 1 (46) 349 und auf die delphische Feier bezogen; Schreiber, Ap. Pythokt. 66 A. 44 stimmt ihm bei. Die Stelle ist so allgemein gehalten und stammt aus so später Zeit, in der in die Mysterien allerlei Neuerungen eingeführt wurden, daß sie besser unberücksichtigt bleibt; wenigstens läßt sie sich für eine dramatische Darstellung des Drachenkampfes bei dem Stepterion nicht verwerten. Auch Epiphanius, adv. haer. p. 1092 Schulze erwähnt Mysterien in Delphi.

σκηνή nennt und weil das Ganze als eine Nachahmung des Drachenkampfes angesehen wird, ergänzt man dieses Glied. Der Knabe habe einen Pfeil gegen die Hütte oder gar gegen den in der Hütte liegend dargestellten Python abgeschossen, ehe sie angezündet wurde. „Plutarch verschweigt dies aus Scheu, dem Apollon einen Meuchelmord zuzuschreiben.“[1]) Als Meuchelmord wurde nun die Erlegung Pythons nie aufgefaßt; im Gegenteil erscholl damals zuerst der laute Jubelruf *ἰὴ παιάν*. Es gibt wirklich keinen Grund, den Zentralpunkt, die Heldentat selbst zu verschweigen, wenn sie wirklich dargestellt wurde. Daher ist es am wahrscheinlichsten, daß die angebliche Tötung des Python gar nicht zum Ritus gehörte; wie konnte sonst Plutarch sagen, daß die Zeremonie gegen die herkömmliche Erzählung von dem Drachenkampf zeuge?

Aber gerade von der Tötung des Drachen gehen diejenigen aus, die den Ritus zu erklären gesucht haben: A. Mommsen, der wie gewöhnlich in dem Mythus den Ausgangspunkt sieht, Frazer, J. E. Harrison.[2]) Frazer vergleicht ihn mit Sitten primitiver Völker, bei denen die Tötung eines wilden Tieres durch gewisse Zeremonien entsühnt werden muß, aber die Analogie ist nicht zutreffend; auch Harrison findet den springenden Punkt in der Entsühnung. Die Blutsühne ist von Delphi ausgegangen; Apoll hat sie in Griechenland durchgesetzt; wenn derjenige, der die Blutsühne als eine unverrückbare Forderung aufstellt, selbst jemanden, wenn auch einen Drachen, getötet hat, muß er sich der Sühne unterziehen; mehr ist nicht zu suchen in dem Mythos von der Entsühnung Apolls[3]) nach dem Drachenkampfe, die an mehreren Plätzen lokalisiert worden ist.

Es bestand seit alters eine Theorie, die von Delphi nach dem Tempetal ging. K. O. Müller, Dorier I, 202ff. hat mit Recht daraus gefolgert, daß der Apollonkult von dort nach Delphi gekommen ist; daß eine heilige Gesandtschaft nach Tempe geht, ist die Anerkennung der Priorität des dortigen Kultes. Als dieser aber ziemlich verschollen war, Delphi sich dagegen zu immer größerem Glanz aufschwang, mußte diese Bedeutung verbleichen. Das Vorbild des Architheoros war selbstverständlich der Gott selbst; so wurde die Theorie nebst ihren von dem Architheoros ausgeführten Riten durch die Pilgerfahrt des Gottes erklärt, der sich in Tempe wegen der Er-

1) A. Mommsen, Delphica 208 A. 9.

2) A. a. O. 206ff.; Frazer zu Paus. 2, 7, 7; Harrison Prol. 113f.

3) Wernicke, P.-W. 2, 23f. spürt hierin einen Nachklang des Gefühls, daß der alte Orakelinhaber, Python, unrechtmäßig verdrängt wurde.

schlagung des Drachen entsühnt hatte. Zu behaupten, daß die Theorie als Sühnung eines Ritualmordes eingesetzt sei (vgl. die Buphonien), hieße das Verhältnis umkehren. Bei der Erklärung darf man nicht als von vornherein feststehend betrachten, daß der Ritus ein Sühnritus ist — möglicherweise ist er es, das muß aber erst erschlossen werden; aber das Erschießen des Drachen ist mehr als hypothetisch und der Zug nach Tempe ursprünglich keine Sühnfahrt. Wenn die Sühnideen sich später eingedrängt haben, ist das die Folge der sühneheischenden Apollonreligion.

Es ist einleuchtend, daß die Gebräuche, die durch den Mythos von dem Drachenkampf nicht erklärt werden können und daher für das Aition belanglos sind, die ursprünglichsten sind, weil sie sicher älter als der Mythos sind. Es sind dies: das Anzünden der reich ausgestatteten Hütte und das Umstürzen des Tisches, die durch den Mythos gar nicht erklärt werden, und die eilige Flucht, deren Erklärung widersinnig ist, wenn sie in der Flucht des Drachen gesucht wird — dann brauchen die Angreifer nicht zu fliehen — und auch wenn sie in der Theorie nach Tempe gefunden wird, die ein feierlicher Zug, keine Flucht ist. Sie ist dem Mythos angepaßt worden, so schlecht es ging.

Das Verbrennen der Hütte steht nicht vereinzelt da. Unweit Delphi lag das Städtchen Tithorea, in dessen Gebiete ein Isisheiligtum mit einer merkwürdigen Feier[1]) bestand. Isis hat hier die Erbschaft einer

1) Paus. 10, 32, 14 *ἐν δὲ τῇ Τιθορέων καὶ δὶς ἑκάστου τοῦ ἔτους τῇ Ἴσιδι πανήγυριν ἄγουσι, τὴν μὲν τῷ ἦρι, τὴν δὲ μετοπωρινήν. τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ πρότερον κατὰ ἑκατέραν τῶν πανηγύρεων, ὅσοις ἐστὶν ἐσελθεῖν ἄδεια, τὸ ἄδυτον ἐκκαθαίρουσι τρόπον τινὰ ἀπόρρητον, καὶ δὴ καὶ τῶν ἱερείων ἃ ἐπὶ τῆς προτέρας ἐνεβλήθη πανηγύρεως, τούτων ὁπόσα ἂν ὑπολειπόμενα εὕρωσι, κομίζουσιν ἐς τὸ αὐτὸ ἀεὶ χωρίον καὶ κατορύσσουσιν ἐνταῦθα· δύο τε ἀπὸ τοῦ ἀδύτου στάδια ἐτεκμαιρόμεθα ἐς τοῦτο εἶναι τὸ χωρίον.* 15. *ταύτῃ μὲν δὴ τῇ ἡμέρᾳ τοσαῦτα περὶ τὸ ἱερὸν δρῶσι· τῇ δὲ ἐπιούσῃ σκηνὰς οἱ καπηλεύοντες ποιοῦνται καλάμου τε καὶ ἄλλης ὕλης αὐτοσχεδίου· τῇ τελευταίᾳ δὲ τῶν τριῶν πανηγυρίζουσι πιπράσκοντες καὶ ἀνδράποδα καὶ κτήνη τὰ πάντα, ἔτι δὲ ἐσθῆτας καὶ ἄργυρον καὶ χρυσόν.* 16. *μετὰ δὲ μεσοῦσαν τὴν ἡμέραν τρέπονται πρὸς θυσίαν. θύουσι δὲ καὶ βοῦς καὶ ἐλάφους οἱ εὐδαιμονέστεροι, ὅσοι δέ εἰσιν ἀποδέοντες πλούτῳ, καὶ χῆνας καὶ ὄρνιθας τὰς μελεαγρίδας· οἰσὶ δὲ ἐς τὴν θυσίαν οὐ νομίζουσιν οὐδὲ ὑσὶ χρῆσθαι καὶ αἰξίν. ὅσοις μὲν δὴ καθαγίσασι τὰ ἱερεῖα ἐς τὸ ἄδυτον ἀποστεῖλαι * * * πεποιημένους ἀρχήν, καθελίξαι δεῖ σφᾶς τὰ ἱερεῖα λίνου τελαμῶσιν ἢ βύσσου· τρόπος δὲ τῆς σκευασίας ἐστὶν ὁ Αἰγύπτιος.* 17. *πομπεύει τε δὴ πάντα ὅσα ἔθυσαν, καὶ οἱ μὲν ἐς τὸ ἄδυτον τὰ ἱερεῖα ἐσπέμπουσιν, οἱ δὲ ἔμπροσθε τοῦ ἀδύτου καθαγίζουσι τὰς σκηνὰς καὶ ἀποχωροῦσιν αὐτοὶ σπουδῇ. καί φασί ποτε ἄνθρωπον οὐ τῶν καταβαινόντων ἐς τὸ ἄδυτον, βέβηλον δέ, ἡνίκα ἤρχετο ἡ πυρὰ καίεσθαι, τηνικαῦτα ἐσελθεῖν ἐς τὸ ἄδυτον κτλ.*

griechischen Gottheit (vielleicht der Artemis Laphria)[1]) angetreten, wie die gleich zu erwähnenden Kultbräuche zeigen, die aus dem Isiskult nicht erklärt werden können. Am ersten Tage wurde der Tempel gereinigt; am zweiten Hütten von Halm und ἄλλη ὕλη, d. h. Zweigen u. ä. errichtet; am dritten wurde vormittags ein Jahrmarkt abgehalten, an dem Sklaven, Vieh, Kleider, goldene und silberne Gegenstände verkauft wurden; von Anfang diente er dazu, die Feiernden mit den für die Opfer und sonstigen Bedürfnisse nötigen Dingen zu versehen, was wohl hier wie sonst naturgemäß zu einer Messe geworden war. Nachmittags fand das Opfer statt. Während die Opfertiere von den Eingeweihten in das Heiligtum geführt wurden, fand draußen ein Schlußakt statt, der nur auf altem Herkommen beruhen kann und zu einer unverstandenen Zeremonie herabgesunken war. Die Hütten wurden in Brand gesteckt, worauf die Brandstifter eilig die Flucht ergriffen, wie in dem Stepterion. Das eigentliche Opfer wird drinnen im Heiligtum bewerkstelligt; von ihm verlautet nur, daß eine *πυρά* brannte. *Πυρά* ist eben das auf dem Altar sorgfältig aufgeschichtete Brennholz.[2]) Die Übertragung des Kultes auf Isis muß auf die alten Gebräuche zersetzend eingewirkt haben. Sicherlich wurde das Opfer erst durch den Isiskult zum Geheimopfer; anfangs fand es öffentlich wie in Hyampolis statt, und die Sitte, Feuer in die Hütten zu werfen, ist ein Überbleibsel der alten Opfersitte, in der die Leute eilends entflohen, nachdem das Feuer angezündet war. Wahrscheinlich gab es dann eine Pyra, die den Hütten ähnlich war.

Wie kann aber eine Hütte oder Bude als Opferstoß dienen? Man darf an die kunstmäßige Aufschichtung der Pyra erinnern. Bei den Daidala wurden die Hölzer vierkantig geschnitten und wie bei einem Quaderbau aneinander gestoßen und hoch aufgeschichtet. Auf diesem kunstvollen Bau wurden die Holzpuppen und Opfertiere verbrannt. Wenn wie hier menschlich gestaltete Puppen vorkamen, lag es nahe, den Bau als die Behausung der zu verbrennenden Puppen anzusehen. Um ein weiteres Beispiel zu finden, müssen wir Phokis und Böotien verlassen. Ich meine die Verbrennung des Sandon-

---

1) Das Fest wurde hier zweimal im Jahre gefeiert, das Heiligtum der Artemis Laphria in Hyampolis wurde zweimal im Jahre geöffnet; hier wurden wie sonst im Dienst der Laphria auf einmal allerlei Tiere, Vierfüßler und Vögel, verbrannt (später sind hier Schaf, Schwein und Ziege verboten worden), die für die Laphria bezeichnenden Hirsche werden auch hier besonders erwähnt. Artemis Laphria wurde in Phokis und in Delphi besonders verehrt.

2) Puchstein, Arch. Jb. 11 (96) 57 u. A. 10.

Herakles in Tarsos, die zuerst K. O. Müller, Kl. Schr. 2, 100 ff. hervorgezogen hat. Die Pyra ist auf Münzen abgebildet; auf ihr steht ein Oberbau, eine Art Pyramide, in der sich der Gott auf einem Tier stehend befindet.[1] Soweit ich sehen kann, ist das der einzige Weg, das Anzünden einer Hütte als sakralen Akt verständlich zu machen. Es folgt, daß in der Hütte zu Delphi auch Opfer gewesen sein müssen. Solche lagen sicher auf dem Tisch, der bei der Flucht umgestürzt wurde. Dagegen ist es sehr unsicher, ob eine Puppe sich dort befand. Wenn das Stepterion so zu verstehen ist, muß es wie die Daidala (s. diese) in dieselbe Reihe wie die jetzigen Jahresfeuer in Europa gehören.

Die Überlieferung reicht nicht aus, um zu erklären, warum die Teilnehmer nach dem Anzünden der Hütte alle schnell die Flucht ergreifen. Daß der Opferverrichter nach getaner Opferung fliehen muß, kommt vor z. B. bei den vielbesprochenen Buphonien und dem Opfer an Dionysos auf Tenedos; vgl. die rätselhaften Poplifugia und Regifugia in Rom. Robertson Smith, Rel. der Semiten 233f., hat die Erklärung gegeben. Das Opfer ist heilig und darf eigentlich nicht getötet werden; wenn das Ritual es doch erfordert, sucht man sich der Schuld zu entladen. Worauf die Heiligkeit beruht, ist verschieden beantwortet worden (vgl. o. S. 27); Smith sieht in den Buphonien die sakramentelle Opferung des Totemtieres; Frazer betrachtet den Ochsen als den theriomorphischen Vegetationsgeist, der jedes Jahr getötet wird, um das nächste wieder erstarkt aufzuleben. Jenem schließt sich Farnell an, indem er hervorhebt, daß bei der Tötung des Vegetationsgeistes Beispiele einer Flucht nicht vorkommen; es ist aber selbstverständlich, daß man ebenso große Scheu hegte vor der Tötung des Gottes, wie vor der des Totemtieres. Vielleicht würde diese Frage ihrer Lösung näher gebracht werden können, wenn wir wüßten, was es drinnen in der delphischen Hütte gab; jetzt müssen wir uns begnügen zu sagen, daß die sakrale Handlung bedenklicher Art war, und das konnte wohl nicht die bloße Anzündung der Hütte sein. Die Drachentötung hat zwar nicht eine rituelle Darstellung in dem Stepterion gefunden; aber in der alten Fluchtzeremonie drückt sich ein Gefühl der Schuld aus, und eben dieses Gefühl hat die Anknüpfung an die sühneheischende Drachentötung leichter gemacht.

---

1) Eine ähnliche Figur auf einer Pyra bieten die Münzen von Philadelphia in Lydien, Mionnet, Descr. 4, 101 Nr. 553.

Die Theorie, die den heiligen Lorbeer von Tempe nach Delphi führte (vgl. o.), wie die athenische Theorie der *πυρφόροι* heiliges Feuer von Delphi nach Athen brachte, und besonders ihre Hauptperson, der Knabe, der Architheor war — augenscheinlich derselbe, der in dem Stepterion eine Rolle spielte; das ergab der Mythos —, sind an den beiden Plutarchstellen im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Stepterion erwähnt; man darf aber nicht zu viel in die durch religiöse Spekulation bedingten Worte hineinlegen; *αἱ πλάναι* wird von der Theorienstraße gesagt, die einen weiten Umweg machte[1]); *λατρεία* ist der heilige Dienst des Knaben, der recht mühselig war; daß er in Tempe fastete, wird (mit Recht?) aus Steph. Byz. s. v. *Δειπνιάς*[2]) gefolgert. Eine weiter ausstaffierte Erklärung gibt Plutarch, def. or. p. 421 C; die achtjährige Landesflucht des Gottes beruht darauf, daß die Theorie jedes achte Jahr abgesandt wurde.

Weniger mit religiösen Spekulationen durchsetzt ist der Bericht Älians.[3]) Das Auffallendste ist, daß er nicht von Sühnungen, nur von großartigen Opfern spricht. Die Gesandtschaft, die aus mehreren Knaben von edlem Geschlecht besteht — einer von ihnen ist Architheor —, schreitet auf der pythischen Straße unter Musikbegleitung[4]) und Ehrenbezeigungen einher. Die Hauptsache ist die Heimführung des Lorbeers, mit dem die Sieger in dem pythischen Agon bekränzt wurden. Diese Angaben hat auch die dritte Hypothesis zu Pindars Pythia[5]), fügt aber hinzu, daß die Theorie nicht immer bestand (*μέχρι πολλοῦ*). Dieser Bericht bestätigt die Vermutung, daß die Sühngebräuche bei weitem nicht die Hauptaufgabe der Theorie waren, sondern erst später hineininterpretiert und hineingelegt worden sind.

---

1) S. K. O. Müller, Dorier 1, 202.

2) Steph. Byz. *Δειπνιάς· κώμη Θεσσαλίας περὶ Λάρισσαν, ὅπου φασὶ τὸν Ἀπόλλωνα δειπνῆσαι πρῶτον, ὅτε ἐκ τῶν Τέμπεων καθαρθεὶς ὑπέστρεψε, καὶ τῷ παιδὶ τῷ διακομιστῇ τῆς δάφνης ἔθος εἰς τήνδε παραγενομένῳ δειπνεῖν.*

3) Älian, V. H. 3, 1 Als Aition die Sühnfahrt des Apoll. *καὶ ἔτι καὶ νῦν δι' ἔτους ἐνάτου οἱ Δελφοὶ παῖδας εὐγενεῖς πέμπουσι καὶ ἀρχιθέωρον ἕνα σφῶν αὐτῶν. οἱ δὲ παραγενόμενοι καὶ μεγαλοπρεπῶς θύσαντες ἐν τοῖς Τέμπεσιν ἀπίασι πάλιν στεφάνους ἀπὸ τῆς αὐτῆς δάφνης διαπλέξαντες, ἀφ' ἧσπερ οὖν καὶ τότε ὁ θεὸς ἐστεφανώσατο.* In dem Aition nimmt der Gott auch einen Zweig in die Hand.

4) Plut., de mus. p. 1136 A *ἀλλὰ μὴν καὶ τῷ κατακομίζοντι παιδὶ τὴν Τεμπικὴν δάφνην εἰς Δελφοὺς παρομαρτεῖ αὐλητής.*

5) Arg. Pind. P. 3 *μέχρι δὲ πολλοῦ ἡ εἰς τοὺς τῶν νικώντων στεφάνους χωροῦσα δάφνη ἐντεῦθεν* (aus Tempe) *ἐκομίζετο ὑπὸ παιδὸς ἀμφιθαλοῦς.*

Die Geburtstagsfeier des Apoll

wurde nach Plutarch[1]) in Delphi am 7. Bysios begangen. Ursprünglich ist das der Tag für die Epiphanie des Gottes, wie aus der wertvollen Nachricht, daß ursprünglich nur an diesem Tage Orakel erteilt worden sind, hervorgeht. Die Epiphanie ist von Anfang an nur das Erscheinen des Gottes zu seinem Fest[2]), nicht die Ankunft, um über den Sommer zu bleiben. Die Pythia kann nur weissagen, wenn der Gott in seinem Tempel weilt; wurden nun Sprüche nur einmal im Jahre verteilt, so setzt das voraus, daß der Gott nur an diesem Tage anwesend war. Ebenso verhält es sich mit dem Orakel in Korope. Antworten werden nur bei bestimmter Gelegenheit gegeben; leider ist es nicht ersichtlich, wie oft; vorher wurde ein Opfer verrichtet, wobei das *καλλιερεῖν* erwartet wurde, als Zeichen, daß der Gott Zustimmung gewähre.[3])

Das Erscheinen des Gottes zu seinem Feste ist in Delphi zu seiner Ankunft, um zu bleiben, umgebildet worden; nirgends gab es so günstige Umstände für diese Erweiterung wie hier, wo sich Apoll und Dionys in den Kult teilten. Das Fest des letzteren fand im Winter statt, die Feste Apolls fielen ins Frühjahr und in den Sommer; wie natürlich erwuchs die Vorstellung, daß die Götter auch das Jahr teilten, so daß der Winter dem Dionysos zufiel, der Sommer dem Apoll. Er mußte sich während des Winters irgendwo aufhalten; die Lokalität bot in Delphi die Hyperboreersage, wie auf Delos das Stammland Lykien. Als Apoll Sonnengott wurde, erhielt der Mythos eine neue Stütze in der Anschauung, daß die Sonne im Winter bei den Äthiopiern weilte (vgl. S. 103 f.).

Aus dem, was Plutarch a. a. O. von dem 7. Bysios berichtet, geht hervor, daß gewisse Kuchen gebacken wurden. Ob die von

1) Plut., qu. gr. p. 292 E *ἐν τῷ μηνὶ γὰρ τούτῳ* (Bysios) *χρηστήριον ἐγίγνετο καὶ ἑβδόμην ταύτην νομίζουσι τοῦ θεοῦ γενέθλιον καὶ πολύφθοον ὀνομάζουσιν οὐ διὰ τὸ πέττεσθαι φθοῖς, ἀλλὰ πολυπευθῆ καὶ πολυμάντευτον οὖσαν. ὀψὲ γὰρ ἀνείθησαν αἱ κατὰ μῆνα μαντεῖαι τοῖς δεομένοις, πρότερον δ' ἅπαξ ἐθεμίστευεν ἡ Πυθία τοῦ ἐνιαυτοῦ κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν, ὡς Καλλισθένης καὶ Ἀναξανδρίδης ἱστορήκασι.*

2) Vgl. Prokop 20, epistologr. gr., ed. Hercher p. 540 *οὐδὲ γὰρ ἂν οἱ Δελφοὶ ὅλως αὐτῶν ἀπεῖναι τὸν Πύθιον ἕλοιντο, εἰ καὶ παρόντος εὐθὺς ἑορτὴν ἄγουσι τὴν ἐπιδημίαν Ἀπόλλωνος.* Vgl. Weniger, Das Collegium der Thyiaden, Progr. Eisenach 1875/6, S. 1f., der sich bemüht, den Päan des Alkaios hierher zu ziehen; er gehört aber dem Sommer an (s. S. 103 A. 3), und Bysios ist gleich Anthesterion.

3) Regulierende Vorschriften SIG² 790.

Plutarch durch eine ganz unmögliche ersetzte Etymologie von *πολυφθοος* aus *φθοῖς*[1]) richtig ist, ist unsicher, sie scheint sich aber auf einen bestehenden Brauch zu stützen und setzt eine Festfeier voraus, die älteste des delphischen Apollonkultes.

Man hat für dieses Fest den Namen Theophania in Anspruch nehmen wollen, weil Herodotos erzählt, daß an den Theophania der große von Kroisos gestiftete silberne Mischkessel gefüllt wurde.[2]) Das wäre freilich ein passender Name für die Epiphanie des Gottes; jedoch muß hier irgendwie ein Irrtum untergelaufen sein, denn die Füllung des Mischkessels muß nach einem inschriftlichen Zeugnis an den Theoxenien stattgefunden haben, für welche sie auch am besten paßt.[3])

Pythien.

Über die Pythien kann ich mich kurz fassen, da die agonistische Bedeutung die religiöse völlig verdrängt hat. Sowohl der Festzug wie die Hekatombe und die Darbringung von Waffenstücken waren nur als Prunkaufzug gedacht.[4]) Ich möchte nur auf eine vergessene Notiz in der dritten Hypothesis zu Pindars Pythia aufmerksam machen.[5]) Der angegebene Grund ist so völlig sinn- und belanglos, daß man glauben muß, daß ein realer Grund für die Angabe bestanden hat, d. h. daß wirklich Früchte an den Pythien dem Apoll als Opfer dargebracht wurden.

Auch dem Bakchos wurde geopfert nach dem Päan des Philodamos v. 131 ff. (S. 161).

---

1) Ein Kuchen; Beschreibung Athen. 14 p. 647 D.

2) Herodot 1, 51 *ὁ δὲ ἀργύρεος* (sc. *κρητὴρ κέεται*) *ἐπὶ τοῦ προνηΐου τῆς γωνίης, χωρέων ἀμφορέας ἑξακοσίους· ἐπικίρναται γὰρ ὑπὸ Δελφῶν Θεοφανίοισι.*

3) Schon Crusius, Philol. 53 (94) Suppl. (Delph. Hymn.) 67 ff. hatte die Frage gestellt, ob Theoxenien und Theophanien nicht identisch wären. Entscheidend ist das von Homolle glücklich ergänzte Ehrendekret der Delphier für den chiischen Hieromnemon, Hierokles, BCH 96 (20) 625 Nr. 4 Z. 9 *καὶ τὸν κρατῆρα ἐ]κέρασε τὸν ἀργύρεον τοῖς Θεοξενίοις*, wie Bourget, BCH 21 (97) 484, erkannt hat. Wie es so oft vorkommt, zeigt Hierokles seine Freigebigkeit dadurch, daß er eine Ausgabe bestreitet, die sonst der festfeiernden Gemeinde zur Last fällt. Wie das irrtümliche *Θεοφανίοισι* bei Herodot entstanden ist, muß dahingestellt bleiben, aber Wilhelm, A. M. 30 (05) 220, vermutet nicht unwahrscheinlich, daß *Θεοξένια* unter dem Einfluß des *φασί*, mit dem der nächste Satz beginnt, zu *Θεοφάνια* entstellt worden sei.

4) Vgl. hierüber A. Mommsen, Delphica 184 ff., dem ich zwar in vielem nicht beistimmen kann.

5) Arg. Pind. P. 3 *ἐτελεῖτο δὲ ὁ ἀγὼν κατ' ἀρχὰς μὲν διὰ ἐνναετηρίδος, μετέστη δὲ εἰς πενταετηρίδα διὰ τὸ τὰς Παρνασίδας νύμφας Ἀπόλλωνι κτείναντι τὸ θηρίον τὰς ἐν ταῖς χερσὶν ὀπώρας προσενεγκεῖν δῶρα.*

Spiele, Pythien genannt, gibt es vielerorten, von religiösen Riten verlautet nichts; kamen sie vor, so waren sie nur leerer Prunk; bei den *Pythien* in *Karthaia* auf Keos spricht Anton. Lib. 1 von Jungfrauenreigen, die um den Altar aufgeführt wurden.[1])

Theoxenien.

Dieses Fest, das dem Monat Theoxenios = Elaphebolion den Namen gegeben hat[2]), pflegt gewöhnlich für ein apollinisches gehalten zu werden. Dementgegen hat A. Mommsen, Delphica 299 ff., hervorgehoben, daß es mehreren Göttern (nach ihm den Zwölfgöttern) gelten mußte, seine Beweisführung aber mit vielen unbegründeten Aufstellungen vermischt.[3]) Daß das delphische Fest apollinisch sei, ist sehr schwach begründet; man stützt sich auf die Theoxenien in Pellene, die bezeugtermaßen ein Apollonfest waren — wir kennen sie nur als Agone, in denen ein Mantel der Preis war[4]) — und die Hesychglosse *Θευξένια· Ἀπόλλωνος ἑορτή*. So, wie sie dasteht, ist sie offenbar falsch, da wenigstens auch die Dioskuren öfters mit Theoxenien gefeiert werden; sie gehört wohl ursprünglich als Erklärung zu einer Dichterstelle und muß spezialisiert werden; nächstliegend ist offenbar, *ἐν Πελλήνῃ* hinzuzudenken.

Das einzige bestimmt Bezeugte ist die Teilnahme der Leto; wer ihr die größte Porreezwiebel brachte, erhielt eine Portion von dem

---

1) Anton. Lib. 1 *ταύτην ἰδὼν Ἑρμοχάρης Ἀθηναῖος χορεύουσαν Πυθίοις περὶ τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Καρθαίᾳ ἐπεθύμησεν αὐτῆς κτλ.* Vgl. hierzu Plut. mul. virt. p. 249 D. Eine in dem Apollontempel in Karthaia gefundene Inschrift erwähnt Choregen ohne Zusatz und *τῶν ἀνδρῶν* und *τῶν παίδων*, IG XII, 5, 544.

2) Vgl. den unten anzuführenden Hymnus Z. 3 f. *ἤρινα[ῖς ἱκοῦ ταῖσδε] ἱεραῖς ἐν ὥραις.*

3) Die Herbeiziehung der *πάνθεως τελετή* H. orph. 37, 7 rügt mit Recht Deneken, de Theoxeniis, Diss. Berlin 1881 S. 8 A. 1; *ξένια* ist doch etwas anderes als *τελετή*.

4) Theoxenia in Pellene; Paus. 7, 27, 4 *ἔστι καὶ Ἀπόλλωνος Θεοξενίου Πελληνεῦσιν ἱερόν, τὸ δὲ ἄγαλμα χαλκοῦ πεποίηται· καὶ ἀγῶνα ἐπιτελοῦσι Θεοξένια τῷ Ἀπόλλωνι, τιθέντες ἀργύριον ἆθλα τῆς νίκης, καὶ ἄνδρες ἀγωνίζονται τῶν ἐπιχωρίων* nennt nur Apoll; die älteren Pindarscholien schreiben das Fest Hermes und Apoll gemeinschaftlich zu; Schol. Ol. 9, 146 *ἄγεται δὲ Ἑρμοῦ* (B, *Ἕρμαια* DEQ) *καὶ Ἀπόλλωνος ἑορτὴ Θεοξένια λεγομένη* u. 7, 156 *τελεῖται δὲ ἐν μὲν Πελλήνῃ τῆς Ἀχαίας ἀγὼν ὁ καλούμενος Θεοξένια, τινὲς δὲ καὶ τὰ Ἕρμαια*; die jüngeren machen aus den zwei Namen zwei Agone. Theoxenien einzeln erwähnt Schol. Pind. N. 10, 82 und in *Φιλοξένια* verdorben Ol. 13, 155; sonst wird das Fest gewöhnlich Hermaia genannt.

Mahle[1]); man darf also die ganze Letoidenfamilie voraussetzen. Noch eins lehrt die Stelle; es war für einen Menschen eine besondere Ehre, eine Portion von dem Göttermahle zu erhalten; daher bekamen auch die Nachkommen Pindars eine solche.[2]) An diesem Fest wurde der große von Kroisos gestiftete Mischkessel gefüllt (s. o. S. 159).

Jetzt wissen wir aber, daß Dionysos einen sehr hervorragenden Platz innehatte, und zwar durch das von Philodamos aus Skarpheia auf ihn für die Theoxenien gedichtete Ruflied.[3]) Sie werden hier *θεῶν ξένια* genannt, wodurch die Anwesenheit mehrerer Götter feststeht.[4]) Diese Verse zeigen auch, daß es die Menschen sind, die die Götter bewirten, nicht Apoll, der die Heroen zu einem Mahl zusammenruft[5]); klarer geht das aus den ersten Versen hervor, wo der Dichter den Gott zu kommen auffordert. Nun zeigt aber dieser Hymnus eine sehr weitgehende Verschmelzung des dionysischen und des apollinischen Kultus. Er ist ein Päan[6]), und Dionysos selbst heißt Paian[7]) und empfängt Opfer an den Pythien.[8]) Die Verschmelzung ist ein Werk früherer Zeiten, und schon seit diesen muß Dionysos bei den Theoxenien aufgenommen gewesen sein.

Ob außer ihm und den Letoiden noch andere Götter teilnahmen, ist eine offene Frage. Nach der Analogie der römischen Lectisternien, die anerkanntermaßen griechischen, vielleicht delphischen Ursprungs

1) Athen. 9 p. 372 A nach Polemon *διατέτακται παρὰ Δελφοῖς τῇ θυσίᾳ τῶν Θεοξενίων, ὃς ἂν κομίσῃ γηθυλλίδα μεγίστην τῇ Λητοῖ, λαμβάνειν μοῖραν ἀπὸ τῆς τραπέζης.*

2) Plut., ser. num. vind. p. 557 F *ἀναμνήσθητι δὲ τῶν ἔναγχος Θεοξενίων καὶ τῆς καλῆς ἐκείνης μερίδος, ἣν ἀφαιροῦντες τοὺς Πινδάρου κηρύττουσι λαμβάνειν ἀπογόνους.* Die Erzählung, daß Pindar selbst nach seinem Tode zu dem Opferschmaus eingeladen wurde, Vit. Pind. p. 92 Westermann als gleichwertig zu betrachten und auf die Theoxenien zu beziehen, ist reine Willkür. Es handelt sich offenbar um alle apollinischen Opfer, wie ebendort eine andere (von Mommsen ausgeschlossene) Überlieferung sich findet, daß Pindar jeden Tag zum Mahl bei dem Gott eingeladen wurde. Die *ἥρωσι ξένια*, Schol. Pind. N. 7, 68, sind von den Theoxenien zu trennen, s. u.

3) BCH 19 (95) 393 ff. (Weil); neue Ergänzungen von Diels, S.-B. der Berliner Ak. 1896 S. 457 ff.

4) V. 110 *δε[ῖξαι] δ' ἐγ ξενίοις ἐτείοις θ[ε]ῶν ἱερῶι γένει συναίμωι τόνδ' ὕμνον θυ[σ]ίαν τε φαίνει[ν] σὺν Ἑλλάδος ὀλβίας πα[νδ]ήμοις ἱκετε[ί]αις.*

5) So Rohde, Psyche[2] 1, 182, indem er Theoxenien und die *ἥρωσι ξένια* identifiziert.

6) Subskr. Z. 4 *τὸμ παιᾶνα τὸν εἰς τὸν Διόνυσον.*

7) Der *versus intercalarius εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκχ', ὦ ἰὲ Παιάν.*

8) V. 131 *Πυθιάσιν δὲ πενθετήροισ[ι τ]ροπαῖ[ς] ἔταξε Βάκχου θυσίαν χορῶν τε πο[λλῶν] κυκλίαν ἅμιλλαν.*

sind[1]), mochte man es glauben; schon das erstemal im Jahre 399 wurden drei Polster für sechs Götter hergerichtet. In noch einem Punkte besteht Übereinstimmung zwischen den delphischen Theoxenien und den römischen Lectisternien; sie sind ein Bittfest wie diese V. 114 *πανδήμοις ἱκετείαις*; das sind dagegen die Theoxenien der Dioskuren nicht.

In dem Schatzhause der Athener ist ein Ehrendekret für Kleochares aus Athen gefunden worden, welcher, weil er 'dem Gotte' ein Prosodion, einen Päan und einen Hymnus zugeeignet hatte, die von Knabenchören bei den Theoxenien gesungen werden sollten, mit allerlei Vorzugsrechten beschenkt wird.[2]) 'Der Gott' ist Apollon. Nun ist in demselben Schatzhaus der bekannte Hymnus in kretischem Versmaß mit Vokalnoten gefunden worden, aus dessen Überschrift nur *Ἀθ]ηναῖος* übrig ist. Der Herausgeber der Inschrift, Couve, hat gesehen, daß eben dies der von Kleochares verfaßte Hymnus ist; er ist ganz dem Apoll geweiht und schildert seine Epiphanie zum Feste.[3])

Hätten wir nun nicht den Päan des Philodamos, so würden wir durch den Hymnus des Kleochares den Eindruck erhalten, daß Apoll nicht nur der Hauptgott, was vielleicht wahr ist, sondern überhaupt der Gott der Theoxenien sei. Es zeigt dies, mit welcher Vorsicht die alte religiöse Poesie benutzt werden muß; wenn auch mehrere Götter sich in einen Kult teilen, so treten doch 'kathenotheistische' Neigungen hervor; derjenige, dem gerade das Lied gilt, wird als der größte, fast einzige gepriesen.

Theoxenien gehörten zu den Mahlen der Labyaden (SIG² 438 Z. 174).

An den *Bukatien*, nach denen der Monat Bukatios benannt ist, opferten die Labyaden an Zeus Patroos, brachten dem Apoll Erstlinge und nahmen an dem Brandopfer teil. Es war sicher ein Apollonfest.[4])

Ptoïen.

Durch die französischen Ausgrabungen im Heiligtum des Apollon Ptoïos besitzen wir jetzt reiches Material über die Ptoïen, d. h. über

1) Deneken, de Theoxeniis, Diss. Berlin 1881, S. 1f.; Diels, Sibyll. Blätter 83.

2) SIG² 662 — — — *γέγραφε τῶι θεῶι ποθόδιόν τε καὶ παιᾶνα καὶ ὕμνον, ὅπως ἄιδωντι οἱ παῖδες τᾶι θυσίαι τῶν Θεοξενίων κτλ.*

3) BCH 17 (93) 569ff.; Philol. 53 (94) Suppl. 29ff. B, Z. 4ff. *μόλε[τ]ε, συνόμαιμον ἵνα Φοῖβον ᾠδαῖσι μέλψητε χρυσεοκόμαν, ὃς ἀνὰ δικόρυνβα Παρνασσίδος τᾶσδε πέτρας ἕδρανα μ[ε]τὰ κλυταῖς Δελφίσιν Κασταλίδος εὐύδρου νάματ' ἐπινίσεται Δελφὸν ἀνὰ [πρ]ῶνα μαντεῖον ἐφέπων πάγον.*

4) SIG² 438 Z. 210 *Βουκατίοις τῶι Δὶ πατρώιωι καὶ τὠπόλλωνι τὰν ἀκρόθινα, καὶ συμπρηῖσκειν ἀμεῖ τοὺς Λαβυάδας*; vgl. die Anm. z. St.

die Spiele.[1]) Natürlich fanden Festzüge statt und wurden Opfer dargebracht nicht nur dem Apoll, sondern auch anderen Göttern und in der Kaiserzeit auch den Kaisern[2]); daran nahmen Theorien anderer Staaten teil.[3]) Die Spiele waren penteterisch; die Ekecheirie fing am 15. Hippodromios (= Hekatombaion) *κατὰ θεόν* an.[4]) Die rege Teilnahme zeugt von dem großen Ansehen des Kultes. Gleichwohl scheinen Heiligtum und Orakelstätte nicht in die mykenische Zeit hinaufzureichen, denn nach der Mitteilung Holleaux' an Wilamowitz ist dort nichts Mykenisches gefunden worden.[5]) Wilamowitz meint richtig, daß auch hier Apoll von außen hergekommen ist. Sein Vorgänger kann namhaft gemacht werden; er war in historischer Zeit noch nicht verschwunden; es ist der *ἥρως Πτώιος*.[6]) Nach ihm ist der Personenname Ptoïon[7]) gegeben; ihm sind die Spiele ursprünglich geweiht; er gab die Orakel vielleicht aus der polygonal ausgemauerten Grotte, die das Zentrum des Heiligtums ist.

Daß Apoll den Kult des Heroen nach seinem Wesen umgebildet hat, kann man nur ahnen. Hierher gehört wohl der Tanz, der bei der Erneuerung der Spiele in der Kaiserzeit nach dreißigjähriger Pause

1) Kurze Zusammenfassung des Bekannten BCH 14 (90) 59ff.; vgl. SIG² 557 mit Anm.

2) IGVII 4139 Antwort der Einwohner von Thisbe auf ein Gesuch der Akraiphier Z. 5 *συναύξωμεν καθὼς καὶ πρότερον τήν τε θυσίαν καὶ ἐκεχειρίαν καὶ ἀσφάλειαν καὶ τὸν ἀγῶνα τῶν Πτωΐων, ὃν τίθησιν ἡ πόλις αὐτῶν κατὰ πενταετηρίδα θυμελικὸν στεφανίτην τῶι Ἀπόλλωνι τῶι Πτωΐωι.* Dasselbe in der Antwort der Orchomenier 4138 Z. 13ff.; 2712 Z. 56 *ἐγ[λε]λοιπότος γὰρ ἤδη τριάκοντα ἔτη τοῦ τῶν Πτωΐων ἀγῶνος, κατασταθεὶς ἀγωνοθέτης προθυμότατα ἐπεδέξατο φιλοδοξήσας τὸ ἀνανεώσασθαι τὴν ἀρχαιότητα τοῦ ἀγῶνος τῶν μεγάλων Πτωΐων καὶ Καισαρήων, κτίστης ἄνωθε γενόμενος, ἀναλαβών τε τὴν ἀρχὴν εὐθέως ἐπετέλει καὶ τὰ τοῦ θεοῦ μαντεῖα ἑστιῶν κτλ.* 4148 Z. 5 *τοῖς θεοῖς τὰς θυσίας καὶ τοῖς πολίταις τὰς εὐωχίας παρέσχηται.* 2712 Z. 66 *τὰς δὲ πατρίους πομπὰς μεγάλας καὶ τὴν τῶν συρτῶν πάτριον ὄρχησιν θεοσσεβῶς ἐπετέλεσεν [τ]αυροθυτήσας τε τ[οῖς] θεοῖς καὶ Σεβαστοῖς.* Die Spenden der Festgeber wurden auch auf die Stadt ausgedehnt, BCH 27 (03) 297B *ἀλεί[ψ]α[ν]τα δὲ πάσας ἑορτὰς ἔν [τ]ε πόλει καὶ ἐν Πτωΐῳ τῇ τετρ[α]ετίᾳ.*

3) Liste IGVII, 4149; Oropos beschickt das Fest mit Archon, Polemarchen und Schreiber a. a. O. 351.

4) IGVII 4135 = SIG² 557 Z. 10. 5) Herm. 38 (03) 579.

6) IGA 162, besser AM. 9 (84) 9, danach *ὁ δεῖνα ἐν Ἀκρα]ιφιέεσσι hέροι Πτοΐ[ο]ι*; eine andere Inschrift aus dem 4. Jh. BCH 22 (98) 244 *Ἀκρηφιεῖε[ς Εΐ]ρωι Πτωΐοι.* Er ist Sohn des Apoll, Steph. Byz. s. v. *Ἀκραιφιά*; Pindar in den Scholien zu Paus. 9, 23, 6 (p. 222 Spiro), vgl. Wilamowitz, Herm. 29 (94) 246.

7) *Πτωΐων*; schon auf einer Bronzestatuette ungewissen Fundorts AM. 1 (76) Tf. 5 (IGA 129) *Πτοΐον Μάστος τοὶ hισμηνίοι ἀνέθεαν*; in böotischen Inschriften häufig, s. Index zu IGVII.

sicher nach altem Muster aufgeführt wurde. Er hat den Namen *ἡ τῶν συρτῶν ὄρχησις* von der Tracht der Tänzer[1]); man erinnert sich der *Ἰάονες ἑλκεχίτωνες*. Es war vermutlich ein feierlicher apollinischer Tanz, in dem das alte Kostüm beibehalten wurde.

Daphnephorien in Theben.

Mit der delphischen Theorie nach Tempe, die von dort die Lorbeerzweige heimbrachte, werden immer die thebanischen Daphnephorien zusammengestellt[2]), aber mit Unrecht, denn trotz des Festnamens spielt der Lorbeer in Theben eine sehr nebensächliche Rolle. Das Hauptstück ist der mit Lorbeerzweigen, Blumen, Kugeln und Binden geschmückte, *κωπώ* genannte Stab von Ölbaumholz, der in feierlichem Zuge herumgetragen wurde.[3]) Voran schritt ein Knabe, dessen Eltern noch lebten; sein nächster Verwandter trug den Stab, nachher folgte der Daphnephoros, der jugendliche Priester des Apollon Ismenios[4]) in reicher Tracht, vermutlich der des Gottes selbst; er,

1) IGVII, 2712 Z. 66; vgl. Schol. Aristoph., Lys. 45 *ὀρθοστάδια δὲ οἱ σταroὶ χιτῶνες, οἱ δὲ συρόμενοι συρτοί.*

2) Frazer zu Paus. 9, 10, 4 schlägt vor, die Daphnephorien zu Theben auf die Tötung des Drachen von Kadmos zu beziehen, wie die delphischen auf die Erlegung des Python; dies ist aber später hineingelegt worden, s. o. S. 152 f.

3) Proklos bei Photius, bibl. cod. 239 p. 321 = Schol. zu Clem. Alex., protrept. p. 9 P. (IV, 95 Klotz) *τὰ δὲ λεγόμενα παρθένια χοροῖς παρθένων ἐνεγράφετο. οἷς καὶ τὰ δαφνηφορικὰ ὡς εἰς γένος πίπτει. δάφνας γὰρ ἐν Βοιωτίᾳ δι' ἐνναετηρίδος εἰς τὰ τοῦ Ἀπόλλωνος κομίζοντες οἱ ἱερεῖς ἐξύμνουν αὐτὸν διὰ χοροῦ παρθένων· καὶ ἡ αἰτία — — — — — — — ἡ δὲ δαφνηφορία· ξύλον ἐλαίας καταστέφουσι δάφναις καὶ ποικίλοις ἄνθεσι. καὶ ἐπ' ἄκρου μὲν χαλκῆ ἐφαρμόζεται σφαῖρα, ἐκ δὲ ταύτης μικροτέρας ἐξαρτῶσι· κατὰ δὲ τὸ μέσον τοῦ ξύλου περιθέντες ἐλάσσονα τῆς ἐπ' ἄκρῳ σφαίρας καθάπτουσι πορφυρᾶ στέμματα· τὰ δὲ τελευταῖα τοῦ ξύλου περιστέλλουσι κροκωτῷ. βούλεται δ' αὐτοῖς ἡ μὲν ἀνωτάτω σφαῖρα τὸν ἥλιον, ᾧ καὶ τὸν Ἀπόλλωνα ἀναφέρουσιν, ἡ δὲ ὑποκειμένη τὴν σελήνην, τὰ δὲ προσηρτημένα τῶν σφαιρίων ἄστρα τε καὶ ἀστέρας, τὰ δέ γε στέμματα τὸν ἐνιαύσιον δρόμον· καὶ γὰρ καὶ τξε' ποιοῦσιν αὐτά. ἄρχει δὲ τῆς δαφνηφορίας παῖς ἀμφιθαλής, καὶ ὁ μάλιστα αὐτῷ οἰκεῖος βαστάζει τὸ κατεστεμμένον ξύλον, ὃ κωπὼ καλοῦσιν. αὐτὸς δὲ ὁ δαφνηφόρος ἑπόμενος τῆς δάφνης ἐφάπτεται, τὰς μὲν κόμας καθειμένος, χρυσοῦν δὲ στέφανον φέρων καὶ λαμπρὰν ἐσθῆτα ποδήρη ἐστολισμένος ἰφικρατίδας τε ὑποδεδεμένος· ᾧ χορὸς παρθένων ἐπακολουθεῖ προτείνων κλῶνας πρὸς ἱκετηρίαν τῶν ὕμνων. παρέπεμπον δὲ τὴν δαφνηφορίαν εἰς Ἀπόλλωνος Ἰσμηνίου καὶ Χαλαζίου.* Ich kann gar nicht die Nötigung einsehen, das *Γαλαξίου* der geringeren, von Bekker befolgten Überlieferung anzunehmen, wie Wilamowitz tut, Herm. 34 (99) 224.

4) Paus. 9, 10, 4 *τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἰσμηνίῳ παῖδα οἴκου τε δοκίμου, καὶ αὐτὸν εὖ μὲν εἴδους, εὖ δὲ ἔχοντα καὶ ῥώμης, ἱερέα ἐνιαύσιον ποιοῦσιν· ἐπίκλησις δέ ἐστιν οἱ δαφναφόρος· στεφάνους γὰρ φύλλων δάφνης φοροῦσιν οἱ παῖδες.*

wie der nachher einherschreitende Jungfrauenchor trug Zweige von dem heiligen Gewächs des Apoll in der Hand.[1]) Die Jungfrauen trugen ein Daphnephorikon genanntes Lied vor. Auch der Priester des Apoll spielt eine nebensächliche Rolle; die Hauptpersonen des Zuges sind der dem Zuge voranschreitende *παῖς ἀμφιθαλής* und sein Verwandter, der die Kopo trägt. Die Erklärung muß nicht von den Lorbeerzweigen, die in einem dem Apoll gewidmeten Kult selbstverständlich sind — ebenso erklärt sich der Name des Priesters[2]) —, sondern von dem merkwürdigen Hauptstück, der Kopo, ausgehen. Mit den Neueren sind die alten astronomisch-kalendarischen Deuteleien von der Ausstattung des Stabes zu verwerfen.[3]) Der Name lehrt nichts, er ist Kurzform von einer Ableitung oder Zusammensetzung von *κώπη*, Handgriff. Auch hier wird sich keine andere Analogie finden lassen als die des Maizweiges, obgleich man nicht in der antiken Welt, um so öfter dagegen in den heutigen Gebräuchen eine ähnliche Ausschmückung mit Blumen und Kugeln findet. Daß es sich bei dem Zuge ganz besonders um die Saaten handelte, beweist der Umstand, daß er nach dem Tempel des hagelabwehrenden Apollon ging. Der voranschreitende Knabe sollte wie die Oschophoren lebende Eltern haben, eine Forderung, die doch auch in andersartigen Kulten vorkommt. Die Kopo wird unter Absingen eines Liedes — hier an Apoll gerichtet — herumgetragen, wie die Eiresione auf Samos, und wird nach dem Tempel des Apoll gebracht, wie die Eiresione in Athen. Freilich ist der volkstümliche Gebrauch in Theben viel stärker von der apollinischen Religion beeinflußt worden; daher stammt die ennaeterische Periode, im Grunde dürfte er doch ein alter Zug mit dem Maibaum sein.

---

1) Stengel s. v. Daphnephoria in P.-W. versteht die Worte *τῆς δάφνης* so, daß der Priester den mit Lorbeerzweigen umwundenen Stab berührte, um sich dadurch als den eigentlichen Träger zu bezeichnen; vielleicht richtig, man würde aber dann erwarten, daß der Träger der Kopo mit ihm und nicht mit dem an der Spitze gehenden Knaben verwandt war.

2) Apoll heißt selbst Daphnephoros in Attika und Böotien; sein Tempel in Phlye Daphnephoreion (Athen. 10 p. 424 F); Kultbeamte *δαφνηφόροι* genannt in den Tetrapolisfasten, v. Prott, FS. Nr. 26 B Z. 38. Inwieweit das Tragen von Lorbeerzweigen mit dem Maizweig zusammenhängt, ist eine offene Frage; s. jedoch Mannhardt, AFWK. 258.

3) Stengel a. a. O.; P.-R. 287 A. 2; gebilligt von K. O. Müller, Orchom. 220 f. u. a.; Böckh, Abh. der Berl. Ak. 1818 S. 98 = Kl. Schr. 5, 199 f. und noch Schömann, Griech. Altert. 2[4], 480; Roscher, Abh. der sächs. Ges. der Wiss. 24 (04) I, 9.

Fest des Apollon Agyieus in Tegea.

Die Riten dieses Festes bieten dem Verständnis große Schwierigkeiten. Das Aition erzählt, daß, als Apoll und Artemis nach Tegea kamen, Skephros, der Sohn des Eponymos Tegeates, dem Apoll etwas im geheimen mitteilte. Sein Bruder Leimon wähnte, daß er ihn bei dem Gott verklagte, und erschlug ihn, wurde aber sofort von Artemis erschossen. Tegeates und sein Weib Maira opferten sogleich dem Apoll und der Artemis, es half aber nichts: ein Mißwachs erfolgte. Um ihn zu heben, schrieb das Orakel vor, den Skephros zu beweinen. In dem Feste des Apollon Agyieus kommt unter anderen auf den Skephros bezogenen Gebräuchen auch derjenige vor, daß die Priesterin der Artemis jemanden verfolgt, wie einst die Göttin den Leimon.[1])

Die gewöhnliche Deutung, die in der Verfolgung und dem ätiologischen Bericht, daß Leimon erschossen wird, Spuren eines Menschenopfers sieht[2]), erklärt nicht ein paar auffällige Züge der Überlieferung: die Klage um Skephros und den redenden Namen Leimon. Einen anderen Weg hat Preller, P.-R. 464, eingeschlagen, indem er die tegeatischen Gebräuche mit denjenigen vergleicht, durch die die Argiver den Linos betrauerten. Besonders bemerkenswert ist es, daß beide Kulte sich an den apotropäischen Apollon Agyieus angeschlossen haben.[3]) Die Klagelieder über Skephros würden also der absterbenden Vegetation bzw. dem für die Sichel fallenden Getreide gelten.[4]) Hierzu würde der Name der Mutter Maira, d. h. der Hundsstern, stimmen. Aber auch so kommt man, abgesehen davon, daß diese Deutung des Linos zweifelhaft ist (s. u.), nicht durch ohne die Annahme einer Verwirrung in der ätiologischen Geschichte, denn man würde erwartet haben, daß eben Leimon, die Personifikation der Wiese, der Betrauerte wäre. Dieser Vorschlag läßt die Verfolgung des Leimon unberücksichtigt. Neben dem obenerwähnten

1) Paus. 8, 53, 3 *Τεγεάτης δὲ καὶ Μαιρὰ τὸ μὲν παραυτίκα Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν, ὕστερον δὲ ἐπιλαβούσης ἀκαρπίας ἰσχυρᾶς ἦλθε μάντευμα ἐκ Δελφῶν Σκέφρον θρηνεῖν. καὶ ἄλλα τε ἐν τοῦ Ἀγυιέως τῇ ἑορτῇ δρῶσιν ἐς τιμὴν τοῦ Σκέφρου, καὶ ἡ τῆς Ἀρτέμιδος ἱέρεια διώκει τινὰ ἅτε αὐτὴ τὸν Λειμῶνα ἡ Ἄρτεμις.*

2) Back, de graec. cer., in qu. hom. deorum vice fung. Diss. Berlin 1883 S. 25; Immerwahr, Kulte u. Mythe Arkad. 155; Frazer zu Paus. a. a. O., der das Opfer für agrarisch hält.

3) Neben dem Grabe des Linos und seiner Mutter ein Apollon Agyieus (d. h. Säule, kein Bild!) und Altar des Zeus Hyetios, Paus. 2, 19, 8.

4) Vgl. Lityerses, Bormos; Mannhardt, MF. 1 ff.

Erklärungsversuch ist noch ein anderer in Betracht zu ziehen, das Verfolgen und Einfangen und eventuelle Töten des Vegetationsdämons bei der Ernte, das herangezogen worden ist, um den Lauf der Staphylodromen bei den Karneen zu erklären. Vielleicht wird diese Möglichkeit dadurch empfohlen, daß der Name Leimon auf agrarische Gebräuche deutet, und diese Auffassung würde mit der Ansicht Prellers über Skephros gut zusammenstimmen. Bedenklich ist aber, daß die beiden Akte, die eigentlich einem und demselben gelten, auf zwei mythische Personen, von denen zudem die eine die andere tötet, verteilt erscheinen. Man wird also zu der komplizierten Hypothese genötigt, daß Leimon ein Doppelgänger des Skephros ist, dessen redender Name den Sinn des Gebrauchs verdeutlichen sollte. Bei dieser Sachlage ist Rückhaltung des Urteils geboten.

Opfer der Änianen an Apoll.

Plutarch erzählt eine lange Geschichte, um den Ausdruck *πτωχικὸν κρέας* zu erklären. Sie endet damit, daß Temon, König der Änianen, der Apoll für seine Rettung eine Hekatombe gelobt hatte, den König der Inachier mit einem Stein erschlug, dem später ein Opfer gebracht wurde.[1] Der Stein war der alte Gott, an dessen Statt Apoll getreten ist, wobei der Gott das große Opfer erhielt, das vielleicht später eingerichtet wurde, der Stein nur ein Nebenopfer, wie die hyperboreischen Jungfrauen sich mit der Opferasche abfinden mußten. Der Stein wurde in die Fetthaut des Opfertieres eingehüllt; so wurden öfters heilige Steine gesalbt, mit Kränzen und Binden geschmückt und im Orient mit Teppichen bedeckt, wie der Stein in Delphi an jedem Fest in Wolle gehüllt wurde.[2] Das Opfer ist interessant als ein Beispiel für die Neigung, heilige Steine mit Apoll zu identifizieren, die sich sonst besonders bei Apollon Agyieus zeigt.

Zug der milesischen Sängergilde nach Didyma.

Ein besonders lehrreiches Beispiel von der Bedeutung des heiligen Steines in dem Apollonkult bieten noch die Satzungen der mile-

1) Plut., qu. gr. p. 294 C *τὸν μὲν λίθον ἐκεῖνον ὡς ἱερὸν σέβονται καὶ θύουσιν αὐτῷ καὶ τοῦ ἱερείου τῷ δημῷ περικαλύπτουσιν. ὅταν δὲ τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἑκατόμβην ἀποδιδῶσι, τῷ Διὶ βοῦν καθιερεύσαντες, μερίδα τοῖς Τέμωνος ἀπογόνοις ἐξαίρετον νέμουσι καὶ πτωχικὸν κρέας ἐπονομάζουσι.*

2) Paus. 10, 24, 6; hierher gehört auch das Netz von wollenen Strähnen, womit der Omphalos bedeckt ist, z. B. die in Delphi gefundene Nachbildung u. a., BCH 24 (00) 254 ff. Im allgemeinen s. Reisch in P.-W. s. v. *ἀργοὶ λίθοι* und Frazer zu Paus. a. a. O.

sischen Sängergilde.[1]) In dem Monat Taureon verrichteten die Stephanephoren ein Opfer an Apollon Delphinios; vermutlich im Zusammenhang mit diesem fand ein Zug nach dem Heiligtum in Didyma statt, in dem außer anderen Zeremonien, für die ich auf den Text verweise, zwei *γυλλοί* gesetzt wurden, der eine bei Hekate vor dem Tore, der andere bei den Türen des didymäischen Heiligtums.[2]) Wie Wilamowitz z. St. S. 628 erschlossen hat, ist *γυλλός* ein würfelförmiger Stein[3]) und mit der Säule des Apollon Agyieus gleichwertig, nur von anderer Form. Spätere Entwickelung ist es, daß, was eigentlich der Gott selbst ist, ihm als Weihgabe dargebracht wird; der Stein wird mit Binden behangen und mit ungemischtem Wein begossen, hat also selbständige kultische Bedeutung wie die obenerwähnten Steine. Die apotropäische Bedeutung ist klar, da er vor den Türen des Apollonheiligtums und bei Hekate vor dem Tor aufgestellt wird — in beiden Fällen ist die Handlung und die Bedeutung dieselbe, und die Kapellen und Bilder der Hekate wurden allgemein vor Türen und Toren als apotropäische Mittel aufgestellt. So lehrt dieses Beispiel, wie der ursprünglich selbständige, schützende

1) S.-B. der Berliner Ak. 1904, S. 619ff. Die Inschrift selbst ist höchstens im J. 100 v Chr. eingehauen worden, ist aber eine Kopie einer älteren, deren Abfassungszeit durch die Eponymenliste zu 448 fixiert ist, a. a. O. 1905 S. 543. Sie ist in dem Tempel des Apollon Delphinios gefunden worden, zu dem die Gilde in enger Verbindung stand. Die Konstitution der Genossenschaft fand in seinem Tempel statt, die private Feier aber in einem besonderen Gebäude. Wilamowitz sagt a. a. O. S. 622 „aufgezeichnet sind keineswegs alle Handlungen der Sänger, sondern nur wenige, die sich nämlich auf den Dienst des Apollon beziehen, also mit diesem Heiligtume zusammenhängen"; ich möchte sagen: diejenigen Handlungen, in denen die mit dem Apollonkult verbundene Gilde zu dem Staatskult in Beziehung tritt; das zeigt die Aufzählung von Festen, in denen die Gilde Opfertiere von dem Staat erhält und der Opferkönig assistiert, Z. 18ff. Targelien und Metageitnien galten nicht dem Apollon Delphinios, auch nicht der Zug nach Didyma, obgleich er möglicherweise mit einem Opfer an ihn, den Schutzpatron der Gilde, anfängt.

2) A. a. O. Z. 23 *καὶ ἄρχονται οἱ στεφανηφόροι Ταυρεῶνος θύειν Ἀπόλλωνι Δελφινίωι ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἀπαρξάμενοι, καὶ κρητηρίσας τέσσερας. καὶ γυλλοὶ φέρονται δύο, καὶ τίθεται παρ' Ἑκάτην τὴν πρόσθεν πυλέων ἐστεμμένος καὶ ἀκρήτω κατασπένδετε, ὃ δ' ἕτερος ἐς Δίδυμα ἐπὶ θύρας τίθεται. ταῦτα δὲ ποιήσαντες ἔρχονται τὴν ὁδὸν τὴν πλατεῖαν μέχρι ἄκρο, ἀπ' ἄκρο δὲ διὰ δρυμõ, καὶ παιωνίζεται πρῶτον παρ' Ἑκάτῃ τῇ πρόσθεν πυλέων παρὰ Δύναμει, εἶτεν ἐπὶ λειμῶνι ἐπ' ἄκρο παρὰ Νύμφαις, εἶτεν παρ' Ἑρμῇ Ἐνκελάδο παρὰ Φυλίωι, κατὰ Κεραιίτην παρὰ Χαρέω ἀνδριᾶσιν, ἔρδεται δὲ τῶι πανθύωι ἔτει παρὰ Κεραιίτηι δαρτόν, παρὰ Φυλίωι δὲ θύα θύεται πάντ' ἔτεα.*

3) Hes. s. v. *γυλλός*, wo gewöhnlich *γύαλος* korrigiert wird *κύβος ἢ τετράγωνος λίθος.*

Stein in den Besitz des Gottes übergehen konnte, und erhellt die Erscheinung des Apollon Agyieus als eine Steinsäule.

Männerhekatombe des Apollon Kataibasios.

Um die Großtuerei und Unzuverlässigkeit der Thessaler zu brandmarken, lief die Geschichte umher, daß ein Mann, dessen Name in der Überlieferung schwankt, damit keiner ihn überträfe, gelobt hatte, dem Apollon Kataibasios eine Hekatombe von Männern zu opfern, später aber, die Gottlosigkeit des Opfers bedenkend, es aufgeschoben hatte, und so wird es noch von Jahr zu Jahr aufgeschoben.[1]) Daß eine ätiologische Geschichte vorliegt, verrät sich darin, daß sie deutlich strebt, den Beinamen des Apoll *καταιβάσιος* aus dem Ausdrucke *κατιέναι λόγιον* zu erklären. Das Epitheton ist auffällig und kann von den ähnlichen religiös bedeutsamen Wörtern *Καταιβάτης*, *καταιβασίαι* und gar *καταιβάσιος* nicht getrennt werden. Nun beziehen sich diese teils auf den einschlagenden Blitz, wofür Zeus Kataibates das bekannteste Beispiel ist, teils auf den Weg nach der Unterwelt[2]); beide Möglichkeiten scheinen bei Apoll schwer erklärbar. Ich glaube, mich doch für die erstere entscheiden zu müssen, obgleich in etwas anderer Fassung. Denn *καταβαίνειν* kann natürlich nicht nur von dem niederfahrenden Blitz, sondern von jedem von dem Himmel gefallenen Gegenstand gesagt werden, und daß zu den heiligen Steinen besonders Meteorsteine gerechnet wurden, ist bekannt[3]); von einigen Idolen ging die Sage, daß sie vom Himmel herabgefallen wären.[4]) Nun gibt es

1) Schol. Eur. Phön. 1408. *Διοτίμῳ τῷ Θεσσαλῷ κατιέναι μέλλοντι λόγιον ἐξέπεσεν ἐπιτηρεῖν μὴ λάθωσιν αὐτὸν οἱ ἐναντίοι μεῖζον εὐξάμενοι. σπεύδων οὖν ἐκείνους ὑπερβαλέσθαι καθ' ἑκατόμβης ἀνδρῶν ηὔξατο Καταιβασίῳ Ἀπόλλωνι. κατελθὼν δὲ εἰς θυσίαν ἀνθρώπους ἐλογίσατο μὴ πρέπειν θεῷ μηδ' ἄλλως εὐαγὲς εἶναι καὶ ὑπερέθετο. τοῦτο δὲ ἑκάστου ἔτους δρᾶν τοὺς Θεσσαλούς φασι τὴν θυσίαν ὑπισχνουμένους ἀποδώσειν.* Vgl. Zenobios 4, 29, wo der Personenname ausgefallen ist. Etwas kürzer bei Photius und Suidas s. v. *Θετταλῶν σόφισμα*, Eustath. zu *B* 732, wo der Name *Ἀράτιος* lautet und der Beiname des Apollon fehlt.

2) Z. B. Eur. Back. 1361 *τὸν καταιβάτην Ἀχέροντα*; Schol. Aristoph. Pac. 650 *χθόνιος ὁ Ἑρμῆς καὶ καταιβάτης παρὰ Ῥοδίοις καὶ Ἀθηναίοις.*

3) Z. B. Plut. Lys. 12 *κατηνέχθη γάρ, ὡς ἡ δόξα τῶν πολλῶν, ἐξ οὐρανοῦ παμμεγέθης λίθος εἰς Αἰγὸς ποταμούς, καὶ δείκνυται μὲν ἔτι νῦν, σεβομένων αὐτὸν τῶν Χερρονησιτῶν.* Wide, LK. 20f. zieht mit Recht den Stein des Zeus *Καππώτας* hierher. Auch die Steine der Chariten in Orchomenos waren vom Himmel gefallen, Paus. 9, 38, 1 u. a.

4) Das Xoanon der Artemis Taurica war *διοπετές* (Eur. Iph. T. 977) nebst vielen anderen. Schol. Pind. P. 137 erzählt, daß, während Pindar auf einem Berge Unterricht gab, ein steinernes Bild der Göttermutter unter Blitz und

gerade Beispiele dafür, daß Apoll in der Gestalt eines heiligen Steines auftritt; es scheint daher keine vorschnelle Annahme zu sein, daß jener Apollon-Kataibasios ein solcher vom Himmel gefallener Stein oder Steinidol war. Die ewig versprochene und nie dargebrachte Männerhekatombe deutet vielleicht auf ein ehemaliges Menschenopfer in dem Kult; ein solches würde zu dem apotropäischen Apollon des Steines gut passen.

Hebdomaia in Milet.

Für keinen Gott ist der Geburtstag so früh bezeugt[1]) und so viel gefeiert worden wie für Apoll; jedoch kann er erst nach dem Muster des menschlichen Geburtstages entstanden sein. Die Sache verdiente eine eingehende Untersuchung, wodurch sich vielleicht feststellen ließe, wie alt die apollinische Geburtstagsfeier ist. Der Monatstag ergab sich ohne weiteres aus den hebdomadischen Fristen, die in dem Apollonkult, soweit er verfolgt werden kann, von alters her festgewurzelt sind. Diese sind, wie Roscher[2]) nachgewiesen hat, primär, daraus hat sich dann allerlei Zahlenspielerei entwickelt. Daher ist es gar nicht sicher, daß die in den Satzungen der milesischen Sängergilde erwähnten Hebdomaia[3]) wirklich eine Geburtstagsfeier des Apoll gewesen sind; sie können auch ohne diese Beziehung als eine an dem

---

Donner herabgefallen sei, das er vor seiner Tür neben Pan aufstellte (Entlehnung von der ähnlichen Sage von dem Bild zu Pessinus). Das Holz, aus dem das Bild des Dionysos Kadmos in Theben gefertigt war, ist von dem Himmel gefallen nach Paus. 9, 12, 4. Die Hereinziehung von wirklichen Bildern ist später; der Ausgangspunkt sind die Meteorsteine, in denen man bei lebhafter Phantasie Annäherungen an menschliche Formen finden konnte. Dieses Phänomen wurde aber nicht genau von den Donnererscheinungen geschieden, wie das Pindarscholion zeigt. Mehr in den Artikeln *ἀργοὶ λίθοι* von Reisch und Baitylos von Tümpel in P.-W.

1) Hesiod, op. 770 *πρῶτον ἔνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἦμαρ —*
τῇ γὰρ Ἀπόλλωνα χρυσάορα γείνατο Λητώ —
ὀγδοάτη τ' ἐνάτη τε·
Der Vers sitzt jedoch los und unterbricht den Zusammenhang störend.

2) Roscher, Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythus der Griechen, Abh. der sächs. Ges. der Wiss. 24 (04) I, 4ff.

3) S.-B. der Berliner Ak. 1904 S. 622, Z. 6 *Ἑβδομαίοισι· τῆι ὀγδωία †πόλει καὶ τὰ ἱερὰ ἢ σπλάγχνα σπείσοσι μολπῶν αἰσυμνήτης· ὁ δὲ αἰσυμνήτης καὶ ὁ προσέταιρος προσαιρέται, ὅταν οἱ κρητῆρες πάντες σπεσθέωσι καὶ παιωνίσωσιν· τῖ δὲ ἐνάτη καὶ ἀπὸ τῆς ὀσφύος καὶ τῆς πεμπάδος ἣν ἴσχοσιν στεφανηφόροι, τούτων προλαγχάνει τὰ ἴσεα ὁ νέος· ἄρχονται θύειν τὰ ἱέρηα †αρχο ἀπὸ τούτων Ἀπόλλωνι Δελφινίωι κτλ.* Z. 13 *τῆι δεκάτηι ἁμιλλητήρια καὶ δίδοται ἀπὸ μολπῶν δύο ἱερήια τοῖσι στεφανηφόροισιν τέλεα, καὶ ἕρδεται Ἀπόλλωνι Δελφινίωι κτλ.*

heiligen Tage des Gottes, dem siebenten, begangene Feier verstanden werden. Sie dauern aber mehrere Tage; am 8., 9. und 10. werden Opfer verrichtet, der 8. ist für die Gilde ein bedeutungsvoller Tag, da der Leiter an diesem Tage gewählt wird. Der vorausgesetzte Anfangstag, der siebente, ist leer; Wilamowitz erklärt dies so, daß die Gilde an diesem Tage anderswo beschäftigt war. An diesem Tage wurde eben die staatliche Feier begangen, zu der die Gilde nicht zugezogen war; sie mußte aber in Rücksicht darauf die Wahl auf den folgenden Tag verschieben.

Von den übrigen Festen des Apoll ist wenig zu sagen, von einigen, weil unsere Nachrichten zu dürftig sind, von den meisten aber, weil das äußere Gepränge, Festzug, großer Opferschmaus, wozu die Hekatombe da ist, und vor allem wieder Spiele die Hauptsache sind.

Interessant ist der *Bittgang nach dem Fluß Sythas* in *Sikyon*, aber zu wenig bekannt. Das Aition erzählt, daß Apoll und Artemis nach der Tötung Pythons in Aigialeia ein Schreckensbild sahen und daher eine Krankheit die Einwohner befiel; darauf wurden zwei Chöre von je sieben Knaben und Mädchen nach dem Fluß Sythas ausgesandt, die die Götter zur Rückkehr bewogen; darum gehen die Chöre noch nach Sythas und führen die Götter in den Tempel der Peitho und von dort wieder zurück in den Tempel des Apoll.[1]) Es wird nicht gesagt, ob die Götterbilder auch nach dem Fluß getragen werden und von dort nach dem Tempel der Peitho, aber der Wortlaut läßt es zu und das Aition rät dazu, da die Rückkehr als Folge des Bittganges gilt.[2]) Wenn dem so ist, war der Zug mit den Bildern nach dem Fluß eine Sühn- und Reinigungszeremonie, wie ihn das Aition auch auffaßt; man ist versucht, das Bad der Athena in den Plynterien zu vergleichen. Vielleicht war der Zug nach dem Fluß doch nur eine begleitende Nebenzeremonie, wie die Knaben, die in der Prozession bei dem Fest des Dionysos Aisymnetes mitgingen, ein Reinigungsbad in dem Fluß Meilichios nahmen. Warum Apoll

1) Paus. 2, 7, 7f. *καὶ σφᾶς ἐκέλευον οἱ μάντεις Ἀπόλλωνα ἱλάσασθαι καὶ Ἄρτεμιν. οἱ δὲ παῖδας ἑπτὰ καὶ ἴσας παρθένους ἐπὶ τὸν Σύθαν ποταμὸν ἀποστέλλουσιν ἱκετεύοντας· ὑπὸ τούτων δὲ πεισθέντας τοὺς θεούς φασιν ἐς τὴν τότε ἀκρόπολιν ἐλθεῖν, καὶ ὁ τόπος ἔνθα πρῶτον ἀφίκοντο Πειθοῦς ἐστιν ἱερόν. τούτοις δὲ ἐοικότα καὶ νῦν ἔτι ποιεῖται· καὶ γὰρ ἐπὶ τὸν Σύθαν ἴασιν οἱ παῖδες τῇ ἑορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος, καὶ ἀγαγόντες δὴ τοὺς θεοὺς ἐς τὸ τῆς Πειθοῦς ἱερὸν αὖθις ἀπάγειν ἐς τὸν ναόν φασι τοῦ Ἀπόλλωνος.*

2) So versteht es auch Weizsäcker, RL. 3, 1812.

und Artemis der Peitho einen Besuch abstatten, ist unklar, um so mehr, als wir die wahre Natur dieser Göttin nicht kennen.[1])

Der auf dem Markt zu *Megalopolis* dem *Apollon Epikurios* geschlachtete Bock wurde nach dem Tempel des Apollon Parrhasios auf den östlichen Abhang des Lykaion getragen und dort dargebracht.[2]) Alt kann diese Sitte nicht sein, da Apollon Epikurios von Bassai, wo er ursprünglich stand, nach Megalopolis geschafft worden war (Paus. 8, 30, 4). Vermutlich wollte man dadurch ausdrücken, daß der Kult in Megalopolis zu dem auf dem heiligen Berg Lykaion in Filialverhältnis stand, was oft in den Festzügen zum Vorschein kommt. Ebenso gab es in Megalopolis eine Filiale des lykäischen Zeuskultes (Paus. 8, 30, 2).

Bemerkenswert wegen seines auf einen alten Ritus deutenden Namens ist der Agon der *Hydrophorien* auf *Ägina*, der, wie allgemein angenommen wird, mit dem *ἀμφορίτης ἀγών* identisch ist, bei dem die Wettläufer mit Wasserkrügen auf den Schultern liefen.[3]) Die Hydrophorien fallen in den Monat Delphinios[4]), und daher ist wohl Delphinien[5]) noch ein dritter Name derselben Spiele. Der Lauf mit den Wasserkrügen hat sicher einen religiösen Ursprung wie der Fackellauf, nur sind in diesem Falle die Anhaltspunkte geringer. Wasser wird in Sühnungen und Reinigungen verwendet, wird als

---

1) Peitho sitzt hier fest, sie ist Gattin des Phoroneus und Mutter des Aigialeus, Eponym der Aigialeia, des Stadtteils in der Ebene; Schol. Eur. Or. 1239; Varianten s. in RL. 3, 1795 und in P.-W. 1, 956.

2) Paus. 8, 38, 8 *ἄγοντες δὲ τῷ θεῷ κατὰ ἔτος ἑορτὴν θύουσι μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ κάπρον τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἐπικουρίῳ, θύσαντες δὲ ἐνταῦθα αὐτίκα τὸ ἱερεῖον κομίζουσιν ἐς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Παρρασίου σὺν αὐλῷ τε καὶ πομπῇ, καὶ τά τε μηρία ἐκτεμόντες καίουσι καὶ δὴ καὶ ἀναλίσκουσιν αὐτόθι τοῦ ἱερείου τὰ κρέα. ταῦτα μὲν οὕτω ποιεῖν νομίζουσι.*

3) Et. m. *Ἀμφιφορίτης· ὅτι ἐν Αἰγίνῃ ἔδραμον περὶ τὴν Ἀσωπίδα κρήνην ὑδρεύσασθαι. ὅθεν καὶ ἀγὼν ἄγεται ἀμφιφορίτης λεγόμενος παρὰ τοῖς Αἰγινήταις· ἐν ᾧ ἐκεῖσε ἀγωνιζόμενοι τοὺς κεράμους ὕδατος πεπληρωμένους ἀναλαβόντες κατὰ τῶν ὤμων τρέχουσι περὶ τῆς νίκης, φιλονεικοῦντες κατὰ μίμησιν τῶν ἡρώων.* Schol. Pind. Ol. 7, 156 *ἀμφορίτης ἀγών, οὗ Καλλίμαχος μέμνηται ἐν τοῖς ἰάμβοις.*

4) Schol. Pind. N. 5, 81 *μεὶς ἐπιχώριος· ὁ Δελφίνιος μὴν καλούμενος, καθ' ὃν τελεῖται Ἀπόλλωνος ἀγὼν Ὑδροφόρια καλούμενος.*

5) A. a. O. 8, 88 *ἄγεται δὲ ἐν Αἰγίνῃ Δελφίνια Ἀπόλλωνι.* Den umschreibenden Ausdruck Pindars N. 81 *μείς τ' ἐπιχώριος, ὃν φίλησ' Ἀπόλλων* erklärt ein anderes Scholion z. St. *παρ' Αἰγινήταις Δελφίνιος μεὶς ἄγεται Δελφινίου Ἀπόλλωνος ἱερός.* Wieviel Verlaß auf die folgende Vermutung ist: *καὶ εἴη ἂν ὁ μὴν οὗτος, ἐν ᾧ θύουσιν Αἰγινῆται Ἀπόλλωνι Οἰκιστῇ καὶ Δωματίτῃ*, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls ist Delphinios der Gott, dem die Spiele gewidmet sind.

Spende auf das Grab gegossen und als Bad den Heroen gebracht.[1]) Das Wasser wurde hier aus der Quelle Asopis geschöpft; daß es nach dem Ufer getragen wurde, ist ein zu unsicherer Schluß aus dem Aition, das die Argonauten auf Ägina landend Wasser holen läßt.[2]) Wenn man meint, daß das Wasser ursprünglich zu Sühnzwecken geholt wurde, kann man bei der Identität des Agon mit den Delphinien auf den Bittgang nach dem Delphinion in Athen hinweisen. Anderseits und wahrscheinlicher ist ein Zusammenhang mit dem Totenkult leicht anzunehmen, wenn der Agon, wie es zu sein pflegt, aus Leichenspielen hervorgegangen ist. Der Wettlauf mit den Amphoren ist dann als ein Wettstreit entstanden zwischen denjenigen, die dem Heros sein Bad oder Spende bringen sollten. Durch den Einfluß der gleichzeitigen Spiele ist die Prozession zu einem Wettlauf geworden, gerade so wie der Fackellauf entstanden ist.

Bei *Epidauros Limera* wurde *Apollon Hyperteleates* verehrt.[3]) Hier sind Inschriften gefunden worden, die nicht spezifizierte Agone nennen[4]), und Bronzetänien, die von *πυροφόροι* in dem Dienst des Apollon Hyperteleates geweiht sind.[5]) Aus dem Namen darf man wohl schließen, daß der Weihende bei einem Fest als Feuerträger fungiert hatte. Daß das Feuer durch den täglichen Gebrauch, da es bei dem Mangel an bequemen Zündmitteln nicht erlöschen darf, sondern immer aufs neue entfacht wird, seine Reinheit verliert, ist ein überall verbreiteter Glauben, der noch in den nordeuropäischen Oster- und Notfeuern deutlich hervortritt. In Griechenland hat er den Fackellauf geschaffen, dessen eigentlicher Zweck ist, Feuer von dem Altar, wo es angezündet worden ist, zu den anderen zu bringen.[6]) Diesem Zweck diente auch die athenische *πυρφόρος*, die auf einem Wagen das

---

1) S. meine Studia de Dionysiis att. (Lund 1900) S. 138; Wolters Arch. Jb. 14 (99) 133f.

2) Apollon., Argon. 4, 1765 *ὑδρείης πέρι δῆριν ἀμεμφέα δηρίσαντο,*
ὅς κεν ἀφυσσάμενος φθαίη μέτα νῆα δ' ἱκέσθαι
1768 *ἔνθ' ἔτι νῦν πλήθοντας ἐπωμαδὸν ἀμφιφορῆας*
ἀνθέμενοι κούφοισιν ἅφαρ κατ' ἀγῶνα πόδεσσιν
κοῦροι Μυρμιδόνων νίκης πέρι δηριόωνται.

So zweifelnd Reisch in P.-W. 1, 1976.

3) Nach den Weihinschriften Heilgott; später wohl durch Asklepios verdrängt, da Paus. 3, 22, 10 in Hyperteleaton nur ein Asklepieion kennt. Tempel des Apollon Hyperteleates *'Εφ. ἀρχ.* 1884 S. 197ff.

4) *'Εφ. ἀρχ.* 1884 S. 85f.; 1890 S. 67.

5) *'Εφ. ἀρχ.* 1884 S. 79ff. u. 197ff.; z. B. *Σωσάρων Νικέρωτος πυροφόρος Ἀπόλλωνος Ὑπερτελεάτου Ἐπιδαύριος.*

6) Wecklein, Herm. 7 (73) 437ff.; Frazer zu Paus. 1, 30, 2

heilige Feuer von Delphi nach der Stadt führte.[1]) So ist wohl auch dieser *πυροφόρος* zu verstehen, obgleich außer dem nackten Namen nichts überliefert ist.

In *Theben* wurde dem *Apollon Spodios* ein Pflugstier geopfert; es war also ein agrarisches Opfer von der Art der Buphonien (s. o.), das hier dem Apoll, in Lindos dem Herakles (s. u.) angeschlossen worden war.[2])

Vor allen anderen Göttern ist Apoll der Hekatombaios, derjenige, der die größten und glänzendsten Opfer empfängt, und der dem Monat Hekatombaion den Namen gegeben hat. Die Ursache ist wohl die Auffassung von ihm als Sender und Abwehrer von Seuchen und großen Landplagen; der Schutz, den er gewährte, mußte durch große Opfer erkauft werden. Die Hekatomben haben aber in dem Festkalender wenig Spuren hinterlassen, und ihre religiöse Bedeutung scheint ziemlich verblichen zu sein. Wir kennen Hekatombaien in den *kleineren Städten Lakoniens* (s. o. S. 138), in der samischen Kolonie *Minoa* auf Amorgos mit Agonen[3]), auf *Mykonos* am 7. Hekatombaion gegen den Wortlaut aus einem Stier und zehn Lämmern bestehend.[4]) Noch kleiner war die Hekatombe, die die Stadt *Milet* der Sängergilde schenkte.[5]) Häufig ist der Monatsname; doch ist nicht ohne weiteres immer ein Fest daraus zu erschließen, da der Monatsname ohne das Fest übernommen sein kann.

Auf Grund derselben Vorstellungen wird Apoll oft der Retter genannt; charakteristisch sind die Gründe, die er in dem Streit um den Besitz von *Ambrakia* anführt bei Anton. Lib. c. 4. Als *Soter* hat er auch dort ein Fest[6]); aber die beiden Beinamen Soter und

---

1) Die Inschriften BCH 18 (94) Nr. 9 S. 87 u. 10 S. 91f., Herm. 28 (93) 620; mehr s. BCH 30 (06) 246f.

2) Paus. 9, 12, 1 *τῷ δὲ Ἀπόλλωνι Θηβαῖοι τῷ Σποδίῳ ταύρους ἔθυον τὸ ἀρχαῖον· καί ποτε παρούσης σφίσι τῆς ἑορτῆς ἥ τε ὥρα κατήπειγε τῆς θυσίας καὶ οἱ πεμφθέντες ἐπὶ τὸν ταῦρον οὐχ ἧκον· οὕτω δὴ παρατυχούσης ἁμάξης τὸν ἕτερον τῶν βοῶν τῷ θεῷ θύουσι, καὶ ἀπ' ἐκείνου ἐργάτας βοῦς θύειν νομίζουσι.*

3) SIG² 645 Z. 32; AM. 1 (76) 337 Nr. 7 Z. 11; BCH 23 (99) 390 Nr. 1.

4) A. a. O. 615; v. Prott, FS. Nr. 4 Z. 29 *Ἑκατομβαιῶνος ἑβδόμηι ἱσταμένου Ἀπόλλωνι Ἑκατομβίωι ταῦρος καὶ δέκα ἄρνες· νῶτον τοῦ ταύρου κόπτεται. τῶι ἱερεῖ τοῦ ταύρου δίδοται γλῶσσα καὶ βραχίων· τῶν ἀρνῶν ὧν οἱ παῖδες θύουσιν, ἱερεῖ γλῶσσα καὶ τῶι παιδὶ γλῶσσα ἑκατέρωι· ὧν οἱ νυμφίοι θύουσιν τῶν ἀρνῶν, τῶι ἱερεῖ καὶ τῶι νυμφίωι γλῶσσα ἑκατέρωι.*

5) S.-B. der Berliner Ak. 1904 S. 626 Z. 18 *ὅταν στεφανηφόροι ἴωσιν ἐς Δίδυμα ἡ πόλις διδοῖ ἑκατόνβην τρία ἱερήια τέλεια· τούτων ἓν θῆλυ, ἓν δὲ ἐνορχές.*

6) Anton. Lib. 4, am Ende *Ἀμβρακιῶται δὲ Ἀπόλλωνι μὲν Σωτῆρι θύουσι*, vgl. vorher *ἔτι νῦν παρὰ τοῖς Ἀμβρακιώταις Σωτῆρα Πύθιον ἐν ἑορταῖς καὶ εἰλαπίναις ᾄδεσθαι.*

Pythios erweckten den Verdacht, daß der Kult ein recht später Import aus Delphi ist.

Προφθάσια in *Leuke*. Diodor erzählt unter dem Jahr 383 v. Chr. (15, 18) von der Empörung des Flottenführers Glos gegen den Perserkönig. Nach seiner Ermordung gründete sein Nachfolger Tachos eine Stadt auf dem Vorgebirge Leuke, wo ein Heiligtum des Apoll lag. Nach seinem Tode rivalisierten Klazomenä und Kyme um den Besitz des Tempels, bis sie gemäß einer Antwort der Pythia sich dahin einigten, daß, wer an einem bestimmten Tag bei Sonnenaufgang von seiner Stadt aufbrechend zuerst nach Leuke gelangte und dort opferte, den Tempel besitzen sollte. Da die Klazomenier entfernter wohnten, gründeten sie eine Scheinkolonie nahe Leuke, und durch diesen Kniff gelang es ihnen, den Kymäern zuvorzukommen. Zur Erinnerung richteten sie eine Panegyris namens *Προφθάσια* ein.[1]) Feste und Festgebräuche werden oft durch erdichtete historische Ereignisse erklärt; dieser Vorfall, der in hellster historischer Zeit und unter genau bekannten Umständen sich abspielt, gehört aber nicht zu ihnen. Daß im 4. Jahrhundert eine solche Erinnerungsfeier eingerichtet wird, ist gar nicht befremdend; die geläufigen quasi-historischen Aitien geben die Schablone ab, und die tolle Schändung der alten Feste und die Einrichtung unzähliger neuer, zur Ehre der zeitweiligen Machthaber hat schon angefangen und wird gegen das Ende des Jahrhunderts immer schlimmer. Über Gott und Fest wissen wir sonst nichts; nur erinnert der Name Leuke und die Lage auf einem Felsen am Meere sehr an die *λευκὰς πέτρα*, und die daran angeschlossenen thargelienartigen Gebräuche waren in dem ionischen Gebiet heimisch.

Auf der Insel *Anaphe* wurde der *Apollon Aigletes* oder, wie die Inschriften ihn nennen, *Ἀσγελάτας* verehrt[2]); ihm wurde die Panegyris der *Asgelaien*[3]) gefeiert, deren Aition Apollonios Rhodios u. a. erzählen. Als die Argonauten von Sturm und Nacht bedrängt waren, hatte Apoll ihnen durch das Leuchten seines goldenen Bogens eine kleine Insel gezeigt, die daher *Ἀνάφη* genannt wurde wie er selbst *Αἰγλήτης*; diesem wurde gleich ein improvisiertes Opfer auf dem Eiland verrichtet, da aber die phäakischen Mädchen Medeas die Helden Wasser auf die brennenden Scheite gießen sahen, brachen sie in Gelächter aus, das die Männer

---

1) Diodor. 15, 18 *τούτῳ δὲ τῷ φιλοτεχνήματι γενόμενοι κύριοι τῆς Λεύκης, ἐπώνυμον ἑορτὴν ἄγειν κατ' ἐνιαυτὸν ἐνεστήσαντο, τὴν πανήγυριν ὀνομάσαντες Προφθάσια.* 2) IG XII, 3, 248 Z. 8; 249 Z. 29.

3) IG XII, 3, 249 Z. 22 Kranzverkündigung *τᾷ παναγύρει τῶν Ἀσγελαίων ἐκ τοῦ βωμοῦ μετὰ τὰς θυσίας [τὰ]ς το[ῦ θεοῦ].*

mit Schmähreden erwiderten, eine Sitte, die noch bei dem Opfer besteht.[1]) Das Aition lehrt nichts Weiteres; eine kleine Differenz besteht zwischen der von Apollonios angegebenen Ursache der Schmähreden, die auf einem wirklichen Kultgebrauch fußt, und den anderen Gewährsmännern, die sie bei dem Schmaus und Gelage nach dem Opfer entstehen lassen. Die Bedeutung des Gebrauchs ist ungewiß, da sonst jeder Anhaltspunkt fehlt. Aischrologie begegnet gewöhnlich in agrarischen Festen; ob dieser Gebrauch auch dahin zu rechnen sei, bleibt unsicher. Vielleicht ist er nur die Kehrseite von dem Glauben, daß preisende Worte Unglück hervorriefen; lästernde sollten also das Glück herbeiführen.[2])

Die *Tamyneia* sind dem Apoll in Tamynai, das in der Gegend von Aliveri gesucht wird, gefeierte Agone.[3])

Aus Thukydides ist ein Fest des *Apollon Maloeis* bei *Mitylene* bekannt, aus einer Inschrift ein Chorleiter.[4])

Nur als Agone sind andere Feste bekannt. So die *Apollonien* in *Epidauros*, mit denen die Asklapieen identisch sind, s. u. Vielleicht haben dabei die *πυρφόροι* (*-ρήσαντες*) funktioniert, Unterbeamte des Asklepiospriesters, von denen viele Weihungen erhalten sind.

---

1) Apollon. Argon. 4, 1717 *ῥέζον δ' ὅσσα περ ἄνδρες ἐρημαίῃ ἔνι ῥέζειν*
ἀκτῇ ἐφοπλίσσειαν. ὃ δή σφεας ὁππότε δαλοῖς
ὕδωρ αἰθομένοισιν ἐπιλλείβοντας ἴδοντο
Μηδείης δμωαὶ Φαιηκίδες, οὐκέτ' ἔπειτα
ἴσχειν ἐν στήθεσσι γέλω σθένον, οἷα θαμειὰς
αἰὲν ἐν Ἀλκινόοιο βοοκτασίας ὁρόωσαι.
τὰς δ' αἰσχροῖς ἥρωες ἐπιστοβέεσκον ἔπεσσιν
χλεύῃ γηθόσυνοι· γλυκερὴ δ' ἀνεδαίετο τοῖσιν
κερτομίη καὶ νεῖκος ἐπεσβόλον. ἐκ δέ νυ κείνης
μολπῆς ἡρώων νήσῳ ἔνι τοῖα γυναῖκες
ἀνδράσι δηριόωνται, ὅτ' Ἀπόλλωνα θυηλαῖς
Αἰγλήτην Ἀνάφης τιμήορον ἱλάσκωνται.

Damit übereinstimmend Apollodor, bibl. 1, 9, 26 (sehr zusammengezogen) und Konon 49 bei Photius, bibl. cod. 186 *ἐν Ἀνάφῃ τῇ νήσῳ — — — ἱερὸν Ἀπόλλωνος Αἰγλήτου ἵδρυται, ἐν ᾧ σὺν τωθασμῷ οἱ ἐπιχώριοι θύουσι δι' αἰτίαν τοιαύτην — — — — — — — — — — ἐκ τούτου τοιγαροῦν καὶ Ἀνάφης ὁ λαὸς — — — ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἀπόλλωνι Αἰγλήτῃ κερτομοῦντες ἀλλήλους ἑορτὴν κατὰ μίμησιν ἐκείνων ἄγουσιν.*

2) Vgl. Usener, Rh. M. 30 (75) 225f. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros S. 92ff. vergleicht *Αἰγλήτης*, *Ἀσγελάτας* mit *Αἰσχλαβιός* (IGA 549), *Ἀσκληπιός* usw.

3) Erwähnt in der Siegerliste *Ἐφ. ἀρχ.* per. II Nr. 412; E. Reisch, de mus. Graec. certam. 126; Michel, Recueil 897 (*Ἐφ. ἀρχ.* 1895 S. 165).

4) Thuk. 3, 3 *ἐσηγγέλθη γὰρ αὐτοῖς ὡς εἴη Ἀπόλλωνος Μαλόεντος ἔξω τῆς πόλεως ἑορτή, ἐν ᾗ πανδημεὶ Μιτυληναῖοι ἑορτάζουσιν.* IG XII, 2, 484 Z. 19 *Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος Μαλ(όε)ντος ἀρχίχορον.*

In *Nikopolis* wurde der Agon der *Aktien* gefeiert, den Augustus nach seinem Sieg prächtig ausstattete.[1])

Dem halikarnassischen Agon der *Archegesien* (Dittenberger SIG[2] 678 Z. 13 u. 16) liegt doch ein Kult des Apollon *ἀρχηγέτης*, d. h. des Kolonienführers, zugrunde.[2])

Obgleich an den großen Kultorten und Orakelstätten des Apoll in Kleinasien von jeher große Feste bestanden haben müssen, erfahren wir von ihnen so gut wie nichts in älteren Zeiten, und wenn sie in den Inschriften auftauchen, werden sie immer nur als Spiele erwähnt. Bei den großen *Didymeen* in *Milet* hören wir jedoch von Opfer und *ἱερουργία*.[3]) Fackellauf bei den Didymeen hat Kekulé erschlossen aus einem in Milet gefundenen Relief, das die Apollonstatue des Kanachos mit dem Bogen in der einen und einem Hirsch in der anderen Hand umgeben von zwei Fackelträgern darstellt; sie sind im Begriff, ihre Fackeln an dem Feuer auf dem Altar oder umgekehrt das Feuer auf dem Altar mit ihren Fackeln anzuzünden.[4]) Der Schluß

---

1) Strab. 7, p. 325 *τέμενος ἐν τῷ προαστείῳ* (von Nikopolis) *τὸ μὲν εἰς τὸν ἀγῶνα τὸν πεντετηρικὸν ἐν ἄλσει — — — — ἀποδέδεικται δ' ὁ ἀγὼν ὀλύμπιος, τὰ Ἄκτια, ἱερὸς τοῦ Ἀκτίου Ἀπόλλωνος, τὴν δ' ἐπιμέλειαν ἔχουσιν αὐτοῦ Λακεδαιμόνιοι — — — — — ἤγετο δὲ καὶ πρότερον τὰ Ἄκτια τῷ θεῷ, στεφανίτης ἀγών, ὑπὸ τῶν περιοίκων· νυνὶ δ' ἐντιμότερον ἐποίησεν ὁ Καῖσαρ.* Vgl. Steph. Byz. s. v. *Ἄκτια* u. a. In Inschriften häufig. Nach anderen Städten überführt: Thespiai, vielleicht, IGII, 490; Perinth, Österr. Mitt. 8 S. 219; Alexandria und Antiochia CIG 5804; Hierapolis 3910; Tyros IGIII, 129; Neapolis (welches? die Inschrift aus Mitylene) XII, 2, 388.

2) P.-R. 269; Roscher, Apollon u. Mars S. 83; vgl. das äginetische Opfer an Apollon *Οἰκιστὴς καὶ Δωματίτης* o. S. 172 A. 5.

3) Inschr. von Olympia 39 Z. 39 *ποτὶ τὰν θυσίαν καὶ τὸν ἀγῶνα τῶν Διδυμείων.* Le Bas-Waddington, Inscr. d'Asie min. 222, besser JHS. 6 (85) S. 351 Nr. 102 Z. 4 *ὅπω]ς πρόνοια γένηται ὃν ἂν ὁ [θεὸ]ς (κ)αθιστάνῃ (κ)αιρὸν [πρ]οσ[ήκοντα] εἰς τὴν ὀφείλουσαν [Ἀπό]λλ[ωνι Διδυμεῖ] θυσίαν καὶ ἱερουργίαν συντ[ελε]ῖσθαι, καθὼς ἐθίζεται τῷ [θε]ῷ διὰ τὸ [ἐ]κ πλέονος χρόνου μηδένα ὑπομε[μεν]ηκέναι* also Neueinrichtung; aus Branchidae. Siegerinschriften CIG 2881—3 usw.; Gr. Inscr. Brit. Mus. 605, 611, 928, 929; JHS. 6, S. 350 Nr. 98; Rev. des études gr. 6 S. 182; Rev. de Philologie 23, S. 148. Arch. Anz. 1905 S. 11 erwähnt Herzog ein „Dekret von Milet mit einer Einladung an die Koer zu dem in einen *ἀγὼν στεφανίτης* umgewandelten Fest der Didymeia, mit einer für die Geschichte von Didyma und Milet sehr wichtigen, ganz neue historische und mythologische Angaben enthaltenden Begründung" und verspricht baldige Veröffentlichung. (Jetzt S.-B. der Berl. Ak. 1905 S. 979 ff.) Vgl. noch Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet et de Didymeion S. 46 ff., 280 ff.

4) S.-B. der Berliner Ak. 1904 S. 786 ff.; dieselbe Darstellung auf einer Münze des Septimius Severus und einer von Balbinus, Pupienus und Gordianus abgebildet a. a. O. S. 800.

wurde später durch eine Inschrift bestätigt.[1]) Haussoullier a. a. O. S. 28 teilt ein Verzeichnis der in den Inschriften begegnenden Feste mit, darunter die im folgenden erwähnten Benennungen, über die bei dem Mangel an Material weitere Aufschlüsse nicht zu erhalten sind; hoffen wir, daß die von Haussoullier in Aussicht gestellte Bearbeitung des religiösen Lebens nicht allzu lange auf sich warten lasse. *οἱ ἀνοιγμοί* oder *ἡ τῶν ἀνοιγμῶν πανήγυρις* bzw. *ἑορτή* geht möglicherweise auf die Eröffnung der Orakeltätigkeit und setzt eine zeitweilige Abwesenheit des Gottes voraus. Was bedeuten aber *ἡ τῶν ἀνύμ[φων πανή]γυρις* und *οἱ κόσμοι* bzw. *ἡ τῶν κόσμων πανήγυρις*? Bei den *ἄν]θιμοι ἡμέραι* könnte man fragen, ob die Ergänzung sicher ist; auch *πέν]θιμοι* wäre möglich.

Apollonien in *Milet* sind aus der Inschrift Dittenberger SIG² 627 bekannt, die Bestimmungen über die dem Priester bei den Opfern an Apoll zukommenden Abgaben trifft. Was für ein Fest gemeint ist, ist dunkel, vermutlich ein städtisches und nicht die Didymeen. Als Agone sind noch milesische *Pythien* bekannt.[2])

Das dem *Apollon Triopios* geweihte Bundesfest der dorischen Hexapolis wird schon von Herodot erwähnt, welcher erzählt, warum Halikarnaß von den anderen Städten ausgeschlossen wurde.[3]) Die Nachricht, daß die Spiele Poseidon und den Nymphen galten, muß, wenn richtig, sich auf spätere Umordnung, vielleicht eben des Ptolemäos Philadelphos, beziehen.[4]) Es sind ohne Zweifel diese Spiele, die in den Inschriften *Δώρεια τὰ ἐν Κνίδῳ* genannt werden.[5])

---

1) Veröffentlicht von Haussoullier, Rev. de Philologie 28 (04) 202 *νικήσαντα λαμπάδα τὴν ἀπὸ βωμοῦ καὶ λανπάδα τὴν πρὸς βωμὸν ἐπὶ προφήτου Ποπλίου Αἰλίου Βερενικιανοῦ Ἀπολλοδώρου.* Der Herausgeber verspricht auf die Sache zurückzukommen.

2) CIG 1068, von G. Hirschfeld zu Gr. Inscr. Brit. Mus. Nr. 928 identifiziert mit *τὰ μεγάλα Πύθια Πανιώνια* CIG 2881.

3) Herodot 1, 144 *ἐν γὰρ τῷ ἀγῶνι τοῦ Τριοπίου Ἀπόλλωνος ἐτίθεσαν τὸ πάλαι τρίποδας χαλκέους τοῖσι νικῶσι κτλ.* Dion. Hal., ant. rom. 4, 25 *Ἴωνες μὲν ἐν Ἐφέσῳ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος, Δωριεῖς δὲ ἐπὶ Τριοπίῳ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος* (sc. *ἱερὸν κατεσκεύασαν*)· *ἔνθα συνιόντες γυναιξὶν ὁμοῦ καὶ τέκνοις κατὰ τοὺς ἀποδειχθέντας χρόνους συνέθυόν τε καὶ συνεπανηγύριζον καὶ ἀγῶνας ἐπετέλουν ἱππικοὺς καὶ γυμνικοὺς καὶ τῶν περὶ μουσικὴν ἀκουσμάτων καὶ τοὺς θεοὺς ἀναθήμασι κοινοῖς ἐδωροῦντο κτλ.* Die Anlehnung an Thuk. 3, 104 ist unverkennbar.

4) Schol. Theokr. 17, 68 *⟨ὡς τοῦ Φιλ⟩αδέλφου ἐσπουδακότος περὶ τὴν ἐν τῷ Τριόπῳ τῶν Δωριέων σύνοδον καὶ τὴν αὐτόθι δρωμένην πανήγυριν καὶ τὸν ἀγῶνα τὸν ἀγόμενον Ποσειδῶνι καὶ Νύμφαις.*

5) SIG² 677 Z. 16; 679 Z. 5 u. 9; Le Bas-Waddington, Inscr. d'Asie min. 91 u. 92; vgl. Hauvette-Besnault u. Dubois, BCH 5 (81) 235.

Ebenso wurden die *Klarien* mit Spielen gefeiert, aber auch mit Chören.[1])

In *Myndos* gab es *Apollonia*[2]), in *Thyatira* einen großen Agon des *Apollon Tyrimnaios*[3]), in *Hierapolis Apollonia*.[4])

Ferner sind zu erwähnen eine Panegyris in *Patara*[5]), eine zweite des *Apollon Iatros* in *Istropolis*[6]) und zuletzt die des *Apollon Komaios* in *Naukratis*, bei der ein Mahl in dem Prytaneion stattfand.[7])

Rätselhaft sind die beiden Hesychglossen *Ἐπιθριδάκια· ἑορτὴ Ἀπόλλωνος* (*θρίδαξ*, Lattich; vielleicht ein Göttermahl, vgl. die Daitis der Artemis und die Porreezwiebel der Leto in Delphi S. 160) und *Θριώ· λίπος· ἑορτὴ Ἀπόλλωνος*, wobei man sich der mantischen *θριαί* auf dem Parnaß erinnert.

Artemis.

Bei einer schnellen Betrachtung der Funktionen dieser Göttin, welche am übersichtlichsten und objektivsten von Wernicke bei Pauly-Wissowa zusammengestellt sind, lernt man bald das Ursprüngliche von dem mehr Akzessorischen und Späteren sondern. Zwei Seiten ihres Wesens ragen über die anderen hervor: sie ist teils (besonders auf dem Peloponnes aber auch anderswo) die in der freien Natur waltende Göttin, teils die *πότνια θηρῶν* und große Jägerin.

Die große Naturgöttin haust überall, ihre Freude ist der Tanz; *ποῦ γὰρ ἡ Ἄρτεμις οὐκ ἐχόρευσεν;* sagt eins der Sprichwörter des

1) SIG² 678 Z. 12 *Κλάρια ἐν Κολοφῶνι*; IG II, 1311. Chöre BCH 18 (94) 217 ff. Z. 9 *ὁ προφήτης Ἀπόλλωνος Πυθίου Κλαρίῳ Ἀπόλλων⟨ο⟩ι ὑμνήσας τὰ τῶν συνυμνησάντων παίδων καὶ παρθένων ὀνόματα ἐχάραξε.* Klareia auch in Termessos, Lanckoronski, Städte Pamphyliens u. Pis. 2, Agonothet Nr. 195 S. 225, 201 S. 227; Siegerinschriften 202 S. 227 (*ἀγῶνα Κλάρειον*), 217 S. 230.

2) SIG² 677 Z. 14; 678 Z. 22.

3) BCH 10 (86) 459 Nr. 22 (vgl. AM. 19 (94) 535); 11, 106, 460, 464; IG XII, 3, 388 Z. 5; vgl. OGI 516; auf einem Amethyst in Florenz CIG 3478 = 7321 *ἀγωνοθέτης Θυατειρηνῶν.*

4) Gr. Inscr. Brit. Mus. Nr. 615; mit den Aktia (S. 177 A. 1) identisch?

5) In der Inschrift des Opramoas XIII C Z. 11 *Παταρέων πανήγυριν θεο[ῦ Πατρῴ?]ου Ἀπ[όλλ]ωνος καὶ τοῦ κυρίου αὐτοκράτο[ρ]ος.*

6) Österr. Mitt. 6 (82) 36 f. Nr. 78 Z. 21 *τὸν ἐπώνυμον τῆς πόλεως Ἀπόλλωνος ἀναδεξά[μενο]ς στέφανον πανηγύρεσι πανδήμοις καὶ πομπαῖς προπρεπέσιν καὶ φυλῶν ἐπιδόσεσιν τοὺς θεοὺς καὶ τὴν πόλιν ἐτείμησεν.*

7) Hermeias bei Athen. 4 p. 149 D *ἐν τῷ πρυτανείῳ δειπνοῦσι — — — — — τῇ τοῦ Κωμαίου Ἀπόλλωνος πανηγύρει.*

Äsop (Nr. 9); sie liebt die Berge und Haine, aber besonders die grünen, wasserreichen Auen; sie wird sogar zur Quellgöttin (daher auch zur Heilgöttin), und hat starke Beziehungen zu dem Baumkultus. Der Erntemai kommt in ihrem Kulte nebst Tänzen und Vermummungen vor, wie sie in diesem Kreise gewöhnlich sind. Daher erklärt es sich, daß Artemis die Beschützerin des Ackerbaues und der Viehzucht und des Menschenlebens ist, obgleich sie in den zwei ersten Punkten von anderen Göttern verdrängt worden ist, oder vielmehr ist die Entwickelung ihr abgeschnitten worden durch Götter, die für dieses Gebiet speziell ausgebildet worden waren. Hierher gehört sie auch als Spenderin des Kindersegens und als Beschützerin des aufwachsenden Geschlechts. Epheben weihen ihr in Athen, wie anderswo den Flußgöttern, ihre Haare bei dem Eintritt in die Mannbarkeit; Mädchen vor der Hochzeit ihr Spielzeug, ihre Mädchenkleider, Haare usw.; charakteristisch ist es, daß sie hierin besonders mit den Nymphen konkurriert. Den Menschen schenkt sie Fruchtbarkeit wie den Tieren und Äckern. Als Geburtsgöttin ist sie uns geläufig besonders wegen der Iphigeneia Taurica des Euripides; auch als solche ist sie von diesem Standpunkte unschwer zu verstehen. Es ist nur natürlich, daß eine Göttin von einer solchen allgemeinen Bedeutung auch Herrin der wilden Tiere war. Besonders das Opfer an die Laphria, in dem ihr wilde Tiere und Früchte dargebracht wurden, zeigt ihre umfassende Geltung. Auch die Vegetationsdämonen pflegen in Tiergestalt aufzutreten; hiermit stimmen die Spuren von theriomorphischer Vorstellungsweise, die an Artemis haften; so aufgefaßt passen sie in das Gesamtbild der Göttin am besten hinein, obgleich sie auch auf andere Weise erklärt worden sind.

Bei einem Vergleich mit jenen tier- oder menschengestaltigen Wesen, die in den Volksvorstellungen im ganzen indogermanischen Gebiete, ja, in der ganzen Welt, ihr Spiel treiben, sind zwei Verschiedenheiten aufzuklären. Erstens ist Artemis ganz besonders *πότνια θηρῶν* und Jagdgöttin, während jene Dämonen, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich Beziehungen zu Viehzucht und Ackerbau zeigen. Das beruht darauf, daß der Glaube an sie in ackerbauenden Ländern sich nach den vorhandenen Verhältnissen umgestaltet hat, währenddem Artemis die Göttin eines Jägervolkes wie in Arkadien und im westlichen Zentralgriechenland gewesen ist: die Göttin entspricht den Bedürfnissen ihres Volkes; mit dem Ackerbau verbanden sich andere Götter wie Demeter u. a. Auch Artemis hat Beziehungen zu Viehzucht und Ackerbau, obgleich ihre

Veranlagung und die Konkurrenz es mit sich gebracht haben, daß sie als gemeingriechische Göttin vor allem Herrin der wilden Tiere und damit auch Schutzpatronin der Jäger wurde. Die ältesten Denkmäler zeigen sie, wie sie die Tiere packt und würgt, um so ihre Macht handgreiflich auszudrücken. Diese Ausdrucksweise wurde einer späteren Zeit zu naiv und unschön; daher wurde sie selbst die rüstige Jägerin, oder wird das Tier ihr einfach als Attribut beigegeben, und zwar der Hirsch, der das edelste Wild war (*ἐλαφηβόλος ἀνήρ* bedeutet schon bei Homer einfach Jäger).

Zweitens ist Artemis eine große Göttin, während die zu vergleichenden Wesen Dämonen niederer Ordnung sind. Hier kann man einen Einblick in den Werdeprozeß einer Gottheit gewinnen. Artemis und Dionysos sind eigentlich die beiden einzigen Götter, die ein Gefolge haben. Artemis ist von ihren Nymphen umgeben nicht nur in der Poesie, sondern auch in dem Kulte, z. B. in Karyai und Letrinoi; die Vorstellung hat tief im Volksglauben gewurzelt. Die Mädchenchöre in ihrem Dienste tanzen an vielen Kultstätten wie die Göttin mit ihren Nymphen, die den Tanz ebensosehr wie die Elfen lieben. Dilthey hat auf Vorstellungen von Artemis und ihrem Gefolge aufmerksam gemacht, die der wilden Jagd in unserem Volksglauben entsprechen.[1]) Artemis faßt in ihrem Wesen alle Nymphen zusammen, die auf Fluren und Bergen, in Wäldern und Quellen hausen, wie uns schon K. O. Müller gelehrt hat. Vor bald hundert Jahren hat Mitscherlich Artemis aus dem Glauben an die Nymphen hergeleitet; er hat das Richtige getroffen, obgleich jetzt eine viel tiefere Begründung gegeben werden kann. Wo es eine Schar von niederen Dämonen gibt, zeigt sich eine selbstverständliche Neigung, ihr einen Führer zu geben, ich erinnere an Silenos und die Silenen u. a., auch unsere Elfen haben ihre Königin. So ist Artemis einmal die erste ihresgleichen gewesen, die immer größere Geltung gewonnen hat. Ihre Verehrung ist in immer weitere Kreise gedrungen und hat sich unter Absorbieren gleichartiger Gottheiten verbreitet, wobei sie selbst manche Modifikation erlitten haben mag. Auch mußte ihr ursprüngliches Wesen tief beeinflußt werden, als sie in den Götterstaat Eingang fand und dann einen Bruder bekam, der sie nach seiner Natur umzuwandeln trachtete.[2])

---

1) Dilthey, Rh. M. 25 (70) 321 ff. In dieser Vorstellung wurzelt das homerische Beiwort *κελαδεινή*, das außer Artemis nur Zephyros trägt Ψ 208.

2) Die Todesgöttin Artemis ist nicht berührt worden. Wer Tiere erlegt, kann seine Waffen auch gegen Menschen wenden, und wieviel hiervon den

Tithenidien.

Völlig gesichert ist der Nachweis Mannhardts, daß die Eiresione dem nordeuropäischen Maizweig oder dem Erntemai gleichkommt, was selbst Kern, der prinzipielle Gegner allen Baumkults, nicht ohne einen leisen Zweifel abweisen kann.[1]) Man nennt die Eiresione 'ein Opfer von den Gaben des Herbstes'; aber sie ist nicht das, was wir Opfer nennen; sie wird vor den Türen aufgestellt, und bringt jedem Hause ihren Segen, wohin sie nur getragen wird, nicht nur demjenigen, vor dem sie aufgestellt wird, wie aus dem samischen Eiresionelied erhellt (s. S. 116f.). Die Alten wußten noch genau, was sie bedeutete; die ätiologische Legende erzählt, daß sie als Mittel gegen Mißwachs von einem Orakel angeordnet war.[2])

Die Eiresione hat einen anderen in Lakonien, Italien und wohl auch anderswo heimischen Namen *κορυθάλη* oder *κορυθαλίς*. Die Zeugnisse sind ganz übereinstimmend. Eine direkte Gleichsetzung

---

parallelen Vorstellungen von Apollon zu verdanken ist, wird unterschätzt. Chthonische Beziehungen finden sich kaum bei Artemis, und sie passen auch nicht in das Bild hinein, denn eine Gottheit von der Natur der Artemis steht im Gegensatz zu den eigentlichen Ackerbaugöttern den Unterirdischen fern. Die jetzt anerkannte Etymologie, *Ἄρταμις*, die Schlächterin (von *ἀρταμέω*, Robert in P.-R. 296 A. 2) spricht nicht gegen die vorgetragene Deutung. Sie ist die alte Göttin eines Jägervolkes, die *a potiore parte* genannt worden ist.

1) P.-W. 3, 165. Usener, Göttern. 284 nennt sie einen Augenblicksgott, was ja gewiß richtig ist, faßt sie aber nicht anders als Mannhardt als segenbringenden Erntezweig auf.

2) U. a. Et. m. s. v. *εἰρεσιώνη* p. 303, 35 *Λυκοῦργος δέ φησιν ἀφορίας γενομένης Ἀθηναίοις τοῦτο ἐπιτελεσθῆναι κατὰ χρησμὸν οἷον ἱκετηρίας*; anstatt Lykurgos *Κράτης ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ τῶν Ἀθήνησι θυσιῶν* bei Suidas u. a. S. Mannhardt, AFWK. 218ff., 229ff. Ein Bitt- oder Sühnzweig ist die Eiresione nicht; wozu dann die Ausstattung mit Früchten, Weinflaschen usw.? — In Et. m. s. v. *Ἔφεσος* p. 402, 20 *ἱκεσία γὰρ ἡ θεός·* (sc. Artemis) *στεφάνοις δὲ διὰ θαλλῶν τὰς ἱκεσίας ποιοῦσιν. ὅθεν οὐδὲ πρόβατα αὐτῇ θύουσι, διὰ τὸ τοὺς ἱκέτας μαλλοὺς προσφέρειν* wird *ἱκεσία* als *ἱκετηρία*, Bittzweig gedeutet (z. B. K. O. Müller, Dorier 1, 370); er soll mit Kränzen und Wollenflocken umwunden sein. Ich fürchte aber, daß *ἱκεσία* hier wie gewöhnlich Bitte, Bittgang bedeutet; dabei werden also Kränze getragen. Man denkt an die Eiresione, was wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht rätlich ist. Was die Kränze betrifft, so waren sie mehr als ein Weihungs- oder ein Sühnzeichen. Denn sonst würden sie sich kaum bis jetzt erhalten haben, man darf für die jetzt am 1. Mai in Griechenland eingeweihten und an jedem Hause aufgehängten Kränze wohl antiken Ursprung voraussetzen.

bietet Hesych s. v. *κορυθαλία*[1]) und Et. m. s. v. *εἰρεσιώνη*.[2]) Hesych gibt die Doppelerklärung: *δάφνη ἐστεμμένη* und *εἰρεσιώνη*; die Bedeutung bleibt aber dieselbe, denn die Eiresione war ein *κλάδος ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας ἐρίῳ λευκῷ κατεστεμμένος* (Plut. Thes. 18); die charakteristischen Beigaben sind bei der Kürze der Glosse weggelassen. Daß die Baumarten verschieden sind, bedeutet nichts, da zu der Eiresione nicht nur Öl-, sondern auch Lorbeerzweige verwendet wurden.[3])

Die Glosse des Et. m. s. v. *κορυθάλη*[4]) ist die wichtigste. Sie fängt damit an, daß die Korythale vor den Türen aufgestellt wurde — gleichwie die Eiresione. Dann gibt sie zwei Etymologien; die erste, die das Richtige treffen dürfte, aus *κόρος* Zweig[5]); die andere ist so zu verstehen, daß man das Wort zwar aus *κόρος*, aber in der Bedeutung Knabe herleitete, und diese Deutung wurde durch die dem lebendigen Gebrauch entnommene Tatsache gestützt, daß die *κορυθάλη* zu Ehren der *κόροι* oder *κόραι* aufgestellt wurde, wenn sie in das reife Alter eintraten, die Knaben in das Ephebenalter, die Mädchen in die Ehe. Wir haben also einen Brautmai und einen Ephebenmai in der antiken Welt.

Nun ist Artemis *Κορυθαλία*, zu deren Ehren das spartanische Fest der Tithenidien gefeiert wird, selbstverständlich die Göttin der Korythale. Wide Lak. K. S. 123f. hat das Verhältnis umgekehrt. Er deutet *κορυθαλία* etymologisch gut als *κουροτρόφος*, worin ihm die Alten vorangegangen sind[6]), und vergleicht mit diesem Sinne des

1) Hesych s. v. *κορυθαλία· δάφνη ἐστεμμένη. τινὲς τὴν εἰρεσιώνην. ἄλλοι δὲ ὑπερόρι⟨ον⟩ θεόν*; add. Musurus, da das Heiligtum der Artemis Korythalia außerhalb der Stadt lag, Athen. 4 p. 139 A; also paßt das Lemma, das zu *κορυθάλη* geändert wird, zu dem letzten Teil der Glosse.

2) Et. m. s. v. *εἰρεσιώνη* p. 303, 32 *καλοῦσι δὲ αὐτὴν καὶ κορυθάλειαν.*

3) Schol. Aristoph. Pl. 1054 *εἰρεσιώνη — — θαλλὸς ἐλαίας ἢ δάφνης*; ebenso an. Bekk. 1, 246 s. v. *εἰρεσιώνη*. Was Diels, Sibyll. Bl. 120 ff. über die uranische Bedeutung des Lorbeers und die chthonische des Ölbaums auseinandersetzt, darf man hier nicht hineinspielen lassen; es gehört zu einem späteren Vorstellungskreis; die Eiresione ist weder uranisch (olympisch) noch chthonisch.

4) Et. m. p. 531, 53 s. v. *κορυθάλη· ἡ πρὸ τῶν θυρῶν τιθεμένη δάφνη, ὅτι οἱ κλάδοι, οὓς κόρους καλοῦσι, θάλλουσιν — — — — — — — τινὲς δέ, ὅτι ἡβησάντων τῶν νέων καὶ θυγατέρων, δάφνας προετίθουν ἐφηβίοις καὶ γάμοις. εἰς τὸ δίκρον.* Vgl. s. v. *δίκρον* p. 276, 28 *ἔνθεν* (sc. *κόρος*) *καὶ κορυθαλὶς ἡ δάφνη λέγεται.*

5) Das *υ* in *κορυθάλη* macht Schwierigkeiten; bei dem Etymologisieren muß aber die Tatsache berücksichtigt werden, daß das Wort Maizweig bedeutet. Darum fällt die sonst ansprechende Etymologie Wides (s. u.), sowie die Etymologien, welche in dem ersten Bestandteil *κόρυς* suchen (P.-R. 307 A. 2).

6) Eustath. zu τ 86 p. 1856, 33 *τὸ δὲ Ἀπόλλωνος ἕκητι ἀντὶ τοῦ διὰ τὸν καὶ ἐν ἄλλοις κουροτρόφον Ἀπόλλωνα· ὅθεν φασὶ καὶ ἡ δάφνη κουροθάλεια ἐλέχθη.*

Wortes das Säuglingsfest der Tithenidien. Da aber die Korythale der uralte Maizweig ist, muß dieser Gebrauch als das Ältere betrachtet werden und die Göttin ihren Namen von ihr erhalten haben.[1]) Die Korythale hat Beziehungen nicht nur zum Erntesegen, sondern auch zum menschlichen Leben, da sie bei Ephebenfeier und Hochzeit aufgepflanzt wird; es ist also nichts Unerwartetes, daß Artemis Korythalia sich der jungen Kinder annimmt.

Noch ein anderer Gebrauch, der in dem Dienste der Artemis Korythalia vorkommt, verrät, daß sie eine allgemeine Fruchtbarkeitsgöttin ist, nämlich die orgiastischen und anstößigen Tänze der nach ihr oder wohl richtiger nach der Korythale genannten Korythalistrien und die der Kyrittoi.[2]) Aus dem zweiten Zeugnis geht die für die allgemeine Verbreitung des Kultes wichtige Tatsache hervor, daß Kultgebräuche zu Ehren der Artemis Korythalia auch in Italien vorkamen, in den dorischen Kolonien, wie wir voraussetzen dürfen, dann wäre Korythale der dorische, wie Eiresione der ionische Name des Maizweigs. Es waren Männer, die hier auftraten, nicht Weiber wie sonst in dem Artemiskult. Es ist denkbar, daß auch männliche Verehrer und männliche Dämonen, deren es so viele gab, sich der Artemis angeschlossen haben, wenn man aber dies nicht anerkennen will, kann man annehmen, daß die Männer weibliche Masken trugen, was von den Bryllichisten (S. 186) bezeugt ist. *κυριττοί* kommt von *κυρίττειν*, was 'mit den Hörnern stoßen' bedeutet; es liegt nahe, dies in obszönem Sinne zu deuten (wie zuweilen *κέρας*), was nahe gelegt wird durch Hesych *ταυρίνδα· φαλλικὴ παιδιὰ παρὰ Ταραντίνοις*[3]); vgl. auch die Geltung des Stieres als Repräsentant der Fruchtbarkeit besonders in dem Dionysoskult.

Die orgiastischen Tänze der lakedämonischen Mädchen und Weiber im Dienste der Artemis waren den Alten wohl bekannt[4]), so befremdend sie uns erscheinen; vielleicht hat noch Vergil sie im

1) Ich halte auch die alte Zusammenstellung von Artemis Korythalia und Daphnaia für richtig, wenn sie im Sinne der obigen Ausführungen verstanden wird. Die Korythale war ja ein Lorbeerzweig. Dann braucht man auch nicht für die Erklärung apollinischen Einfluß heranzuziehen.

2) Hesych s. v. *κορυθαλίστριαι· αἱ χορεύουσαι τῇ Κορυθαλίᾳ θεᾷ* und *κυριττοί· οἱ ἔχοντες τὰ ξύλινα πρόσωπα κατὰ Ἰταλίαν καὶ ἑορτάζοντες τῇ Κορυθαλίᾳ γελοιασταί*; vgl. *κύριθρα· προσωπεῖα ξύλινα*.

3) Schwer zerrüttet; ms. *κεφαλὴ ἢ π.*

4) S. bes. Schol. rec. Eur. Hek. 934 *αἱ Δωρίδες κόραι ἐρχόμεναι εἰς τὸν ναὸν τῆς Ἀρτέμιδος ἐνθουσιῶσαι μετὰ ἑνὸς μόνου χιτῶνος ὠρχοῦντο* (ms. *ἤρχοντο*), obgleich hier Nichtzusammengehöriges arg vermischt wird.

Sinn, Georg. 2, 487 *virginibus bacchata Lacaenis Taygeta.* Durch eine Zusammenstellung der Tänze der Korythalistrien mit eng verwandten Gebräuchen wird man diese wie jene besser verstehen. Eupolis in den Kolakes[1]) nennt die Kallabis; nähere Belehrung verdanken wir den Lexikographen, die sie als anstößig beschreiben.[2]) Mit der Hesychglosse *καλαβίς* ist eine andere mit dem Stichwort *καλαβοῦτοι* zusammengeschrieben; diese seien der Artemis Dereatis abgesungene Hymnen. Das Wort *καλαβοῦτοι* ist ebenso sicher korrupt wie beide Glossen auf dieselbe Sache Bezug nehmen; also galt der Tanz *καλαβίς* auch der Artemis Dereatis. G. Dindorf verbessert *καλαβίδες*, Ahrens *καλαβοίδια*[3]) unter Verweisung auf die Hesychglosse *καλαοίδια*[4]), die einen Artemisagon bei den Lakonen bezeichnet, und mit der Begründung, daß Artemis nicht mit unanständigen Tänzen, sondern mit schönen Gesängen gefeiert wurde. Die Grundlosigkeit dieses Einwandes hatte doch schon Lobeck gelehrt. Richtig ist aber, daß die *καλαοίδια* nicht von den *καλαβοῦτοι* zu trennen sind; sie gelten derselben Sache. Lobeck[5]) und nach ihm G. Dindorf a. a. O. ändern auch hier *καλαοίδια* zu *καλαβίδια*, wogegen der Platz der Glosse in der alphabetischen Reihe spricht. Wenn aber ο eine grobe, phonetische Bezeichnung des ϝ ist, wie in *'Οάξος* für *ϝάξος* usw.[6]), ist die Sache vollständig in Ordnung, nur durfte man für *καλαβοῦτοι* nicht *καλαβοίδια* d. h. *καλαϝοίδια*, welche Formen etymologisch zugestutzt sind, schreiben, sondern nur *καλαοίδια* oder das äquivalente *καλαβίδια*. Mit den schönen Gesängen wäre es zwar vorbei; s. v. *καλαοίδια* wird nicht einmal gesagt, daß der Agon musisch sei, und die Lieder, die s. v. *καλαβοῦτοι* bezeugt sind, müssen wir uns mit dem Tanz übereinstimmend vorstellen; sie galten der Fruchtbarkeitsgöttin und sind von dem Verdacht der Anstößigkeit schwerlich zu befreien.

---

1) Bei Athen. 14 p. 630 A (fr. 163 K.) *καλλαβίδας δὲ βαίνει.*

2) Hesych s. v. *καλαβίς· τὸ περισπᾶν τὰ ἰσχία. καλαβοῦτοι· ἐν τῷ τῆς Δερεάτιδος ἱερῷ Ἀρτέμιδος ᾀδόμενοι ὕμνοι*; hierher gehört auch das unter der Glosse *καλλιβάντες* überlieferte *γένος ὀρχήσεως ἀσχημόνως τῶν ἰσχίων κυρτουμένων* Photius s. v. *καλλαβίδες· τὸ διαβαίνειν ἀσχημόνως καὶ διέλκειν τὰ ἰσχία ταῖς χερσίν.*

3) Dindorf in der Pariser Ausgabe des Thesaurus 4, 858 D; Ahrens, Graec. Dial. 2, 48 A. 20.

4) Hesych s. v. *καλαοίδια· ἀγὼν ἐπιτελούμενος Ἀρτέμιδι παρὰ Λάκωσι.*

5) Lobeck, Aglaoph. 2, 1087 bis.

6) So lassen sich *Οἰλεύς* und *'Ιλεύς* identifizieren, Bethe, N. Jb. f. klass. Altert. 8 (04) 6; vgl. die Umschreibungen römischer Namen *Σεροΐλιος, Κόιντος* usw. Der Austausch des *υ* gegen *ο* in den *υ*-Diphthongen in den ionischen Inschriften des 4. Jh. v. Chr. (z. B. *ταῦτα, εὀεργέτην*) ist nicht vergleichbar.

Der Tanz wird noch durch einige Zeugnisse belegt[1]), die ihn näher beschreiben. Ob Männer oder Frauen die Kalabis aufführten, ist nicht überliefert, vermutlich waren es Frauen.

Sowohl von Männern in Weiberkleidung, wie von Frauen wurde ein ähnlicher Tanz aufgeführt, über dessen Namen eine heillose Verwirrung eingerissen ist, der der *β(ρ)υλλιχισταί*. Aus den hierher gehörigen sehr korrupten Hesychglossen[2]) geht hervor, daß er lakonisch war, und daß er von Männern in Weibertracht und mit häßlichen weiblichen Masken unter Absingen von Liedern getanzt wurde; Possenreißerei und Aischrologie gehörte dazu. Die Glosse *βυλλιχίδες* lehrt, daß es auch Tänzerinnen gab, obgleich die Erklärung verderbt worden ist; am einfachsten ist *βακχίδες* zu lesen. Das wird bestätigt von der wiederum sehr korrupten Notiz des Pollux[3]); er

---

1) S. 185 A. 2. Pollux 4, 105 *ἦν δὲ καὶ τὸ σχιστὰς ἕλκειν σχῆμα ὀρχήσεως χωρικῆς, ἔδει δὲ πηδῶντα ἐπαλλάττειν τὰ σκέλη* gilt einem ähnlichen, wenn nicht demselben, ländlichen Tanz.

2) Hesych s. v. *βρυδαλίχα· πρόσωπον γυναικεῖον παρὰ τὸ γελοῖον καὶ αἰσχρὸν περιτίθεται [ὁ Ῥίνθων τὴν ὀρχήστριαν] καὶ γυναικεῖα ἱμάτια ἐνδέδυται, ὅθεν καὶ τὰς †μαχρὰς* (*ἀκρίδας* Wilamowitz, coniectan. p. 16) *βρυδαλίχας καλοῦσι Λάκωνες. — βρυδακίζειν· ἐκτείνειν.* — Da die Glossen zwischen *βρύκων* und *βρυλλιχισταί* (cod. *-λοχ*) stehen, sind die Lemmata etwa in *βρυλλιχίζει* und *βρυλλιχίζειν* zu korrigieren, wie gemeiniglich geschieht. Wie in Einzelheiten zu schreiben ist, ist wegen der starken Verderbnisse unsicher. *βρυλλιχισταί· οἱ αἰσχρὰ προσωπεῖα περιθέμενοι γυναικεῖα καὶ ὕμνους ᾄδοντες. — βυλλίχαι· χοροί τινες ὀρχηστῶν παρὰ Λάκωσι. — βυλλίχης· χορευτής. — βυλλιχίδες· †ῥαχίδες.* Die Versuche von Gundermann, Ztschr. f. d. Wortf. 1, 243 f. und R. Loewe, Ztschr. f. vergl. Sprachf. 39 (04) 281 *βρυδαλίχα* für ein germanisches Lehnwort auszugeben, müssen bestimmt zurückgewiesen werden. Wie wäre es der Hypothese ergangen, wenn die hiervon nicht zu trennende Polluxglosse auch berücksichtigt worden wäre?

3) Pollux 4, 104 *βαρυλλικά* (AC. *βαρβυλλικά* II), *τὸ μὲν εὕρημα Βαρυλλόχου* (A. *βαραλλίκου* C. *βαρβυλλίχου* II), *προσωρχοῦντο δὲ γυναῖκες Ἀρτέμιδι καὶ Ἀπόλλωνι.* Obgleich die Wörter wieder verdorben sind, zeigen sie doch deutlich, daß die Notiz von den Hesychglossen nicht getrennt werden darf. Heillos ist die Verderbnis bei Hesych s. v. *βρυαλίκται· πολεμικοὶ †ὤρχηται μεν αἰδοίπου, Ἴβυκος καὶ Στησίχορος*; *ὤρχηται* wird von allen mit Recht in *ὀρχησταί* verbessert. Für *μεν αἰδοίπου* schreibt G. Hermann *μενέδουποι*, Lobeck, Aglaoph. 1086 bis schweigend *μετ' αἰδοίου*. Die letztere Änderung würde zu allem, was wir sonst von diesen Tänzen wissen, vorzüglich passen (vgl. auch Hesych s. v. *λόμβαι*); dagegen spricht aber das rätselhafte *πολεμικοί*. Vielleicht hat sich ein Mißverständnis auf irgend eine Weise eingeschlichen, oder man muß die *βρυαλίκται*, Waffentänzer, von den *β(ρ)υλλιχισταί* trennen, was auch schwierig erscheint. Es ist möglich, daß in *βρυαλ-* ein alter Lesefehler für *βρυλλ-* vorliegt, wogegen Pollux nicht zitiert werden kann. Für die ganze Frage bedeutet es wenig; wenn die Glosse hierher zu ziehen ist, wäre es am wertvollsten, daß sie zeigte, daß der Tanz den westgriechischen Lyrikern bekannt war.

sagt, daß der Tanz der Artemis und dem Apoll aufgeführt wurde. Apoll ist nicht nur als Bruder der Artemis da; besonders in Lakonien ist er in die agrarischen Feste eingedrungen (s. o.); auch mit dem Kulte der Artemis Korythalia tritt er in Verbindung, sofern Korythaleia zu seiner Amme gemacht wird.[1])

Es gibt noch andere Tänze in dem Artemiskult. Solche wurden der Artemis Karyatis (S. 196ff.) und in Elis der Artemis *Κορδάκα*[2]) aufgeführt; der Name zeigt, daß dieser ausgelassen und mit der dionysischen vergleichbar war; der Limnatis wurden Tympana geweiht (S. 211f.). Tänze werden nicht gefehlt haben in der Pannychis der Artemis Alpheaia in Letrinos (S. 216). In Koloene bei Sardes tanzten die *κάλαθοι* (s. u.). Die ephesische Artemis wurde mit Tanz gefeiert, in Syrakusa die Artemis *Χιτωνία*[3]), und auch auf Sizilien wurde der Artemis das *ἰωνικόν* getanzt; die Notizen scheinen in letzter Hand aus derselben Quelle zu stammen; bei beiden Autoren folgt darauf unmittelbar die *ἀγγελική*.[4]) *Ἄγγελος* war ein Epitheton der Artemis zu Syrakusa und ihr dürfte also dieser Tanz gehören, der auch ausgelassen war. Gewöhnliche Tanzchöre gehören nicht in diesen Zusammenhang wie jene auf Delos und Lesbos.

Also sind diese ausgelassenen Tänze, mitunter auch Lieder und Mummenschanz in dem Dienst der jungfräulichen Göttin für einen großen Teil der griechischen Welt bezeugt, Lakonien, Elis, Sizilien, Italien. Das Geschlechtsleben wird derb und unverhüllt in den Kult eingeführt; das beweist, auch wenn die Lobecksche Konjektur zu der Hesychglosse *βρυαλίκται* (S. 186 A. 3) verworfen wird, Hesych s. v. *λόμβαι*.[5]) Die phallische Ausstattung spielt hier bei einem Opfer an Artemis eine Rolle, die wir sonst gewöhnt sind nur in dem Kulte des Dionysos und der Demeter zu finden.

---

1) Plut., qu. symp. p. 657 E *τοῦ Ἀπόλλωνος δύο* (sc. *τιθήνας*), *τὴν Ἀλήθειαν* (sic!) *καὶ τὴν Κορυθάλειαν*.

2) Paus. 6, 22, 1 *ὠρχήσαντο ἐπιχώριον τοῖς περὶ τὸν Σίπυλον κόρδακα ὄρχησιν*. Obgleich die Begleiter des Pelops als Urheber genannt werden, ist sicher nicht mit Welcker an lydischen Ursprung zu denken. Daß Pelops in einem eleischen Aition vorkommt, ist ohne weiteres verständlich.

3) Vgl. u. Artemis Neleis.

4) Pollux 4, 103 *τὸ δὲ ἰωνικὸν Ἀρτέμιδι ὠρχοῦντο Σικελιῶται μάλιστα. τὸ δὲ ἀγγελικὸν ἐμιμεῖτο σχήματα ἀγγέλων*. Athen. 14 p. 629 E *παρὰ δὲ Συρακοσίοις καὶ Χιτωνέας Ἀρτέμιδος ὄρχησίς τίς ἐστιν ἴδιος καὶ αὔλησις. ἦν δέ τις καὶ ἰωνικὴ ὄρχησις παροίνιος. καὶ τὴν ἀγγελικὴν δὲ πάροινον ἠκρίβουν ὄρχησιν*. Hesych s. v. *ἀγγελική· ὄρχησίς τις παροίνιος*.

5) Hesych s. v. *λόμβαι· αἱ τῇ Ἀρτέμιδι θυσιῶν ἄρχουσαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδιὰν σκευῆς· οἱ γὰρ φάλητες οὕτω καλοῦνται*.

Das Gefolge des Dionysos besteht aus ithyphallischen Dämonen, die Fruchtbarkeits- und Vegetationsgeister sind. Ihre Tänze wurden von ihren menschlichen Verehrern nachgebildet; man führt auch Mummenschänze auf, die überall diesen Geistern zu folgen scheinen; so die *φαλλοφόροι*, *αὐτοκάβδαλοι*, *φλύακες*, um das Wichtigste zu verschweigen und Beispiele aus dorischem Gebiet anzuführen.

Es ist nun nichts Merkwürdiges, wenn Ähnliches sich in dem Kulte einer Fruchtbarkeitsgöttin findet, wie es Artemis war. Ihr Gefolge ist natürlich weiblich, außer in einem unsicheren Falle (s. o. S. 184). Die weiblichen Geister, die den Satyrn u. a. entsprechen, sind so veredelt worden, daß die Verwandtschaft kaum mehr anerkannt wird; man muß sich aber noch einmal der homerischen Hymnen an Aphrodite erinnern, V. 262 f. *τῇσι* (den Nymphen) *δὲ Σειληνοὶ καὶ ἐύσκοπος Ἀργειφόντης μίσγοντ' ἐν φιλότητι*, und der Illustrationen dazu auf Vasen, die die Museen nicht öffentlich ausstellen können, z. B. auf den Außenseiten der Phineusschale, A. M. 25 (00) S. 44 f.

Alter und Geilheit bei Weibern werden von dem Volkshumor gern zusammengestellt; deswegen nahmen die Bryllichisten häßliche Weibermasken. Wenn Frauen und Mädchen die Tänze aufführen, wird es keine Persiflage, die Tänze sind aber ebenso unanständig, und bei dem Mummenschanz (*κατὰ τὴν παιδίαν*) nahmen die Weiber Phallen vor.

Solche Tänze gehörten zu dem Kult der Artemis Korythalia; ihr Fest aber, die Tithenidien, heißt ein Ammenfest. Es ist möglich, daß die Tänze an einem anderen Feste derselben Göttin aufgeführt wurden; aber nichts hindert, sie für die Tithenidien in Anspruch zu nehmen, denn die Geltung der Göttin war lange nicht so eng, wie der Name des Festes andeutet. Eine Spur führt darauf, daß auch die Tithenidien eine Fruchtbarkeitsfeier von allgemeiner Bedeutung waren. Während die Ammen die kleinen Knaben zu Artemis Korythalia trugen[1]), wurden in der Stadt *κοπίδες*, d. h. eine Art Laubhüttenfest, abgehalten[2]), wie an den

1) Ihr Heiligtum lag an dem Bach Tiassa, nahe dem Tempel der Kleta (und Phaenna) nach Athenäus, s. u. Paus. 3, 18, 6 nennt Tempel und Fluß auf dem Weg nach Amyklai. Tiassa wird gewöhnlich in dem Bach Magula erkannt, der das moderne Sparta im Süden begrenzt; für die Tithenidien paßt dieses Lokal besser als das bei dem mehr südlich fließenden Pantoleimon.

2) Nach der Beschreibung der *κοπίς* in Amyklai (s. S. 131 A. 3) fährt Polemon bei Athen. 4 p. 139 A fort *ἐν δὲ τῇ πόλει κοπίδας ἄγουσι καὶ τοῖς Τιθηνιδίοις καλουμένοις ὑπὲρ τῶν παίδων· κομίζουσι γὰρ αἱ τιτθαὶ τὰ ἄρρενα παιδία κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ἀγρὸν [καὶ] πρὸς τὴν Κορυθαλίαν καλουμένην Ἄρτεμιν, ἧς τὸ ἱερὸν παρὰ τὴν καλουμένην Τίασσόν ἐστιν ἐν τοῖς πρὸς Κλήταν μέρεσι. ⟨καὶ ταύτας⟩ τὰς κοπίδας παραπλησίως ταῖς λελεγμέναις ἐπιτελοῦσι. θύουσι δὲ καὶ τοὺς*

Hyakinthien (s. o. S. 134); zu vergleichen sind auch die Hütten (σκιάδες) an den Karneen.[1]) Diese Hütten kommen auch außerhalb Griechenlands vor bei Festen der Fruchtbarkeitsgötter, besonders Erntefesten. Auch dieses Glied fügt sich trefflich in das von Artemis Korythalia gewonnene Bild. Bei Athenäus steht zwar, daß die κοπίδες wegen der Knaben gefeiert wurden; das ist aber nur eine Folgerung aus dem Gebrauch, daß die Knaben zu Artemis geführt wurden, also für uns nicht verbindlich.

Dieser Gebrauch endlich, der dem Fest den Namen gegeben hat[2]), macht das Bild vollständig von der Göttin, die über alle Fruchtbarkeit waltet und Pflanzen, Tieren und Menschen Gedeihen schenkt. Er ist allmählich die Hauptsache geworden — wenigstens erscheint er so in der Schilderung des Polemon bei Athenäus, der doch nur die für seinen Zweck einschlägigen Punkte auszuheben scheint. Es gab ja in Sparta viele Fruchtbarkeitsgötter, die der Artemis Korythaleia Konkurrenz machten. Warum nur die männlichen Kinder zu der Göttin hinausgetragen wurden, und zwar von ihren Ammen, nicht von den Müttern, entzieht sich unserem Wissen und macht den Eindruck, als ob die Festfeier etwas herabgekommen wäre Jedenfalls glaubte man, daß die Göttin den Kleinen ihren Segen gewähren und daß sie in ihrem Schutz besser gedeihen würden.

Es wurden an dem Feste Milchferkel geopfert[3]), ein Opfer, das sonst der Ackergöttin Demeter eigentümlich ist.

γαλαθηνοὺς ὀρθαγορίσκους καὶ παρατιθέασιν ἐν τῇ θοίνῃ τοὺς ἰπνίτας ἄρτους. Daß die Kinder εἰς ἀγρόν zu der Korythalia getragen werden, während die κοπίς in der Stadt abgehalten wird, ist auffallend, denn dies scheint vorauszusetzen, daß die zwei Hauptakte der Feier auf verschiedenen Plätzen vonstatten gingen. Nun ist ἐν τῇ πόλει im Gegensatz zu der vorher beschriebenen κοπίς in Amyklai gesagt; es bezeichnet also hier das Gebiet der Stadt Sparta im Gegensatz zu Amyklai; also muß man schließen, daß auch die κοπίς bei dem Heiligtum der Korythalia etwas abseits von den Häusern der Stadt hergerichtet wurde.

1) S. 122. Übrigens ist zu scheiden zwischen Buden, die für das Unterbringen der Festfeiernden aufgeschlagen wurden, z. B. bei den Panionien, den Panamarien, dem Isisfest in Tithorea, dem Artemisfest Xenophons in Skillus u. ö., und denjenigen, die zu dem rituellen Bestand des Festes gehören, wie in dem jüdischen Laubhüttenfest, den Karneen und hier. Töpffer hat beide Arten nicht gehörig auseinander gehalten, A.M. 16 (91) 413 ff. = Beitr. z. gr. Altertumswiss. S. 208.

2) Er hat auch den Anlaß gegeben, daß Korythaleia für die Amme Apollons erklärt wurde, o. S. 187 A. 1.

3) Polemon a. a. O. Hesych s. v. ὀρθαγορίσκος· χοιρίδιον μικρόν. Das Wort machte schon den Alten zu schaffen. Molpis schrieb ὀρθραγορίσκον mit der abenteuerlichen Etymologie ἐπεὶ πρὸς τὸν ὄρθρον πιπράσκονται (Athen. 4 p. 140 B). Was bedeutet es aber in Wirklichkeit? Ὀρθαγόρας ist aus Aristoph., Ekkl. 916 wohlbekannt. Ist da anzuknüpfen?

Das Fest der Artemis Orthia Lygodesma.

Die Geißelung der Epheben an dem blutbesprengten Altar der Artemis Orthia ist eine der bekanntesten Sonderbarkeiten des spartanischen Lebens. Die große Aufmerksamkeit, die schon die Alten dieser merkwürdigen Sitte schenkten, hat sie schon damals wie jetzt in den Vordergrund gerückt und die anderen Einzelheiten des Kultes in Vergessenheit fallen lassen. Somit ist man gewöhnt, in dieser Artemis die finstere, blutheischende Göttin zu sehen, die anfangs ein Menschenleben als Opfer verlangt hat.

Es ist sehr fraglich, ob dies richtig ist. Zwar wissen wir sonst wenig von der Göttin; was wir aber wissen, weist in eine andere Richtung.[1]) Artemis Orthia Lygodesma[2]) ist eine nahe Verwandte der Artemis Korythalia. Die oft behandelte Kultlegende steht bei Paus. 3, 16, 7 ff. und erzählt, daß das Kultbild dasjenige sei, das Orestes aus Taurien mitgeführt hatte; viele andere Kultstätten machten aber den Spartanern diese Ehre strittig. Daß diese Legende ein Schwindel ist, dem die äußere Ähnlichkeit zwischen der blutigen taurischen Göttin und der von dem Blut der Epheben benetzten Artemis Orthia Stütze gegeben, ist nach den Darlegungen Roberts[3]) nicht nötig auseinanderzusetzen. Viel altertümlicher ist die von Pausanias a. a. O. mit dieser zusammengeschweißte Sage, daß Astrabakos und Alopekos das Bild in einem Keuschlammgestrüpp, das es aufrechthielt, gefunden hatten, worauf sie gleich wahnsinnig geworden wären; das ist aber ein Aition, das den zweiten Beinamen der Göttin Lygodesma erklären soll.

Aus diesem Namen geht also mit Sicherheit eine Beziehung der Göttin zum Keuschlamm hervor; ihr Bild war vielleicht mit Keuschlammzweigen umwunden wie die Artemis Phakelitis mit Reisig. Der Keuschlamm ist eine Pflanze, die im antiken Aberglauben und in der Medizin eine große Rolle spielt. Sie soll zwar den Geschlechtstrieb herabsetzen[4]) und auf die Menstruation einwirken; daß sie aber

---

1) Die übrigen Kulte lehren nichts Neues. Die Identifikation mit Artemis Orthosia ist naheliegend, aber nicht von vornherein gesichert. Einen neuen Beleg liefert die Freilassungsurkunde aus Kotilon bei Bassai, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1903 S. 179 Z. 13 (*Ϝορθασία*).

2) Paus. 3, 16, 11 *καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ Λυγοδέσμαν τὴν αὐτήν, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὑρέθη, περιειληθεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἄγαλμα ὀρθόν.*

3) Archäol. Märchen 144 ff., trotz Zielinski, N. Jb. f. klass. Altert. 3 (99) 166 A. 1.

4) Das ist aber nicht das Ursprüngliche, s. o. S. 48 f. Zusammenstellungen in P.-W. 1, 58 u. 833.

insbesondere für das weibliche Geschlecht Bedeutung hätte, kann nach einer Durchsicht der Verwendungen, wie sie z. B. Plinius aufzählt, nicht behauptet werden. Sie ist gut für vielerlei; so kräftig wirksam wurde sie wohl, weil sie in dem Kulte in Sparta, Athen und auf Samos eine große Bedeutung hatte. Es liegt also in der Beziehung zum Keuschlamm nichts, das dafür spräche, daß Artemis Lygodesma eine besondere Frauengöttin wäre.

Der gewöhnliche Name ist Orthia. Die Deutung des Pausanias a. a. O. kann übergangen werden; ein besserer Vorschlag[1]) erklärt den Namen *ὅτι ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους*, indem in den letzten Worten die dem Altertum geläufige Auffassung der Artemis als Geburtsgöttin herangezogen wird. Diese Deutung vertritt Wide, L. K. 113 f.; sie scheitert aber daran, daß die Zeugnisse, die Orthia als Geburtsgöttin erweisen sollen, sehr schwach sind; über den Keuschlamm ist schon gesprochen, Iphigeneia ist in die Stiftungslegende durch die Verknüpfung mit dem taurischen Idol hineingekommen. Die von Gerhard[2]) vorgetragene phallische Deutung des Namens wird mit Recht verworfen; eine ithyphallische Göttin ist ein Unsinn, wo von Hermaphroditen die Rede nicht sein kann. Am ansprechendsten scheint mir die Vergleichung A. Thomsens[3]) mit skr. *ūrdhvas* 'aufgerichtet' aus der Wurzel *vardh* = wachsen, wachsen lassen, und seine Deutung 'diejenige, die aufgewachsen ist'.

Wir erhalten also eine alte Göttin, die wie viele Artemisgestalten in diesen Gegenden (Kedreatis, Karyatis, Daphnaia) mit einem Baum verbunden ist und in der wir eine Göttin der Fruchtbarkeit, wie Diels sie nennt[4]), annehmen dürfen, eine ursprünglich selbständige Göttin, die später von der Gestalt der großen Artemis absorbiert wurde. Bezeichnenderweise lag ihr Tempel in den Sümpfen, wo auch Dionysos ein Heiligtum hatte.[5])

Die Geißelung der Epheben wird von der landläufigen Meinung als Ersatz für ein altes Menschenopfer betrachtet in Übereinstimmung mit dem Bericht des Pausanias, der Lykurg diese Milderung der alten

---

1) Eigentlich für die Orthosia, Schol. Pind. Ol. 3, 54.

2) Gerhard, Gr. Mythol. 1, 343; Schreiber in RL. 1, 586.

3) A. Thomsen, Orthia (Kopenhagen 1902) dänisch; ein gleich betitelter Aufsatz ist für das Arch. f. Religionswiss. angekündigt.

4) Herm. 31 (96) 359.

5) Paus. 3, 16, 7; Strab. 8 p. 363; über die Verbindungen zwischen Artemis- und Dionysoskulten vgl. Wide, LK. 108 u. 116.

barbarischen Sitte zuschreibt.[1]) Eine neue Deutung hat A. Thomsen gegeben in dem Schriftchen 'Orthia'. Daß die Geißelung Ersatz für ein Opfer sei, bestreitet er auf Grund folgender Erwägung: alle Epheben werden gegeißelt, alle können aber nicht geopfert worden sein; wenn nur einer (oder wenige) geopfert worden sind, ist es unverständlich, warum alle gegeißelt werden sollen. Es muß eine Erklärung gefunden werden, die dem Umstand Rechnung trägt, daß alle, auch die Vornehmen und Schönen (vgl. Paus. 3, 16, 11) erbarmungslos geschlagen werden. Frazer in seinem Kommentar zu Pausanias a. a. O. hat auf die manchmal viel härteren Proben und Plagen hingewiesen, denen sich Jünglinge, zuweilen auch Mädchen der Naturvölker unterziehen müssen, ehe sie in die Rechte der Erwachsenen eintreten dürfen; Geißel und Stöcke kommen dabei viel zur Verwendung. Von Anfang an war diese Sitte nicht als Probe der Standhaftigkeit, sondern als Reinigung und Sühnung gemeint.

Reinigungs- und Sühnzeremonien sind ursprünglich nicht das, was wir in die Wörter hineinlegen, sondern bestehen in der Entfernung von etwas, das schädlich wirken kann oder Zuführung von etwas, das nützlich wirkt. In diesem Falle brauchen wir nicht bei dem bloßen Vergleich stehen zu bleiben. Thomsen zieht ganz zutreffend die weitverbreitete Sitte heran, die 'Schlag mit der Lebensrute' genannt wird. In ganz Europa pflegen die Leute bei gewissen Gelegenheiten einander oft recht derb zu schlagen; dies geschah in der besonders früher klar ausgesprochenen Absicht, daß die Schläge Gesundheit, Fruchtbarkeit, Wachstum usw. befördern sollten. Die dem Lebenszweig innewohnende Kraft wird so sinnlich wie möglich den Menschen mitgeteilt. Bei uns geschieht das einmal im Jahr (Schmackoster usw.) aber auch zufällig wie bei der Hochzeit.

Leider ist nicht bezeugt, ob die Geißelung bei dem Eintritt in das Ephebenalter erfolgte[2]); es ist aber leicht verständlich, daß der Jüngling für sein künftiges Leben Kraft und Segen durch Schläge

1) Diese Auslegung hatte jedoch nicht ausschließliche Geltung. Eine ganz andersartige ätiologische Geschichte gibt Plut., Arist. 17 und wieder etwas Verschiedenes wird Xen., de rep. Lac. 2, 9 angedeutet. — Ich halte es nicht für nötig, alle Zeugnisse anzuführen; sie bringen nichts Neues, abgesehen davon, daß sie einen pädagogischen Zweck hineinlegen; sie sind gesammelt von Trieber, quaest. lacon., Berlin 1867 S. 23; vgl. L. Weber, quaest. lacon. Diss. Göttingen 1887 S. 24.

2) Es ist immer die Rede von Epheben; Plut., inst. lac. p. 239 C jedoch οἱ παῖδες.

mit der Lebensrute zugeteilt erhielt, und so wird es auch verständlich, daß alle geschlagen wurden. Für die Deutung auf die Lebensrute paßt eben die mit einem Baum verbundene Fruchtbarkeitsgöttin Orthia Lygodesma. Es ist glaublich, daß die Geißelung einst mit Lygoszweigen geschah[1]); überliefert ist es aber nicht, und in historischer Zeit verwendete man vielleicht auch gewöhnliche Stöcke als Geißel. Die Zeremonie hat früh ihre religiöse Bedeutung eingebüßt, wozu die Art der spartanischen Erziehung, in die sie sich als Probe der Standhaftigkeit so vortrefflich einreihte, viel beigetragen haben mag. Nur so kennen sie die Alten. Sie wurde sogar zu einem Wettstreit im Ausharren, worüber viele gestorben sein sollen, denen der Staat Standbilder errichtete.[2]) Bei der Geißelung stand die Priesterin der Göttin daneben mit dem Idol in den Armen; wenn die Schläge nicht schonungslos genug ausgeteilt wurden, sagte man, daß das Bild schwerer wurde.[3])

Die älteste Erwähnung der Ephebengeißelung bietet eine Xenophonstelle[4]), die jedoch dem Verständnis Schwierigkeiten bietet und übrigens einem Einschiebsel sehr ähnlich sieht. Die Ausdrucksweise ist ungelenk; die Stelle ist aber doch kaum so zu verstehen, daß derjenige, der die meisten Schläge verträgt, als Siegespreis die meisten Käse erhält; denn die Wörter *ἁρπάσαι* und *ἄλλοις* scheinen anzudeuten, daß einige die Käse zu rauben suchen, während andere sie mit Schlägen und Hieben verteidigen. Derselbe Vorgang spiegelt

---

1) Thomsen a. a. O. 34.

2) Lukian, Anach. 38 u. a.; *βωμονίκας* s. P.-W. s. v.; Training Hesych s. v. *φούαξιρ*.

3) Paus. 3, 16, 10 *ἡ δὲ ἱέρεια τὸ ξόανον ἔχουσά σφισιν ἐφέστηκε. τὸ δέ ἐστιν ἄλλως μὲν κοῦφον ὑπὸ σμικρότητος, ἢν δὲ οἱ μαστιγοῦντές ποτε ὑποφειδόμενοι παίωσι κατὰ ἐφήβου κάλλος ἢ ἀξίωμα, τότε ἤδη τῇ γυναικὶ τὸ ξόανον γίνεται βαρὺ καὶ οὐκέτι εὔφορον· ἡ δὲ ἐν αἰτίᾳ τοὺς μαστιγοῦντας ποιεῖται καὶ πιέζεσθαι δι' αὐτούς φησιν.* Schol. Plut., de leg. 196, 1 p. 450 Bekker. *τὸ περὶ τὰς καρτερήσεις· τὰς διαμαστιγώσεις φησίν· ἐγένοντο δ' αὗται πρὸς τῷ βωμῷ τῆς Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος, τῆς τὴν πολιτείαν ἀνορθούσης. παρειστήκει γὰρ ἡ ταύτης ἱέρεια φέρουσά τι ἐπὶ τῆς χειρὸς κεκρυμμένον, ὃ μέχρι τοῦ νῦν ἄγνωστόν ἐστι. καὶ εἰ μὲν ἧττον τοῦ δέοντος ἐμαστιγοῦτο (κινεῖν γὰρ τὰς χεῖρας οὐκ ἐτόλμα ἔχων ταύτας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ὁ μαστιζόμενος) ἐβαρεῖτο ἐκείνη ὑπὸ τοῦ φερομένου, δεόντως δὲ τὴν δίκην εἰ ὑπεῖχε, κούφως ἡ ἱέρεια διετίθετο.*

4) Xen., de rep. Lac. 2, 9 *καὶ ὡς πλείστους δὴ ἁρπάσαι τυροὺς παρ' Ὀρθίας καλὸν θείς, μαστιγοῦν τούτους ἄλλοις ἐπέταξε.* Saupne hat *παρ' Ὀρθίας* '*propter incommodam sedem*' getilgt; es streitet aber gegen jede gesunde Methode, Worte hinauszuwerfen, nur weil sie einer Erklärung unbequem sind.

sich in dem von Plutarch[1]) erzählten Aition ab. Einige Lyder hatten Pausanias und seine Begleiter beim Opfer vor der Schlacht bei Platää überfallen; aus Mangel an Waffen wurden sie mit Stock- und Geißelhieben zurückgetrieben; die 'Geißelung' der Epheben bei dem Altar in Sparta ist eine Nachahmung davon. Das ist völlig deutlich. Wir stellen uns unwillkürlich die 'Geißelung' der spartanischen Epheben ebenso vor, wie Schuljungen jetzt abgeprügelt werden. Das steht aber nirgends, wenn auch der Platonscholiast diese Vorstellung haben mag; es war im Gegenteil ein lebhafter Streit, in dem die Epheben die Käse von Orthia — d. h. von dem Altar der Orthia; der Sieger heißt *βωμονίκας* — zu rauben suchten; wer die meisten Käse und die meisten Hiebe erhielt, wurde Sieger; man sollte also nicht von einer 'Ephebengeißelung' reden, um nicht zum Mißverständnis Anlaß zu geben. Mit der vorgetragenen Deutung des Gebrauches streitet es nicht; denn die Leute schlagen oft ganz tüchtig aufeinander los mit der Lebensrute. Schwerer zu erklären ist, warum die Knaben eben Käse zu rauben suchen. Man erinnert sich, daß Alkman die Artemis bei einem Fest Käse aus Löwenmilch bereiten läßt[2]); die Stelle wird jetzt lebendiger gefärbt, zu einem Verständnis hilft es aber nicht, und damit muß man sich vielleicht vorläufig begnügen.[3])

Nach der Geißelung der Epheben folgte die *πομπὴ Λυδῶν*, in der, wie Diels aus den Worten Plutarchs geschlossen hat, die Epheben einherzogen. Diels meint, daß der Name aus der von den Epheben getragenen lydischen Purpurtracht hergeleitet sei und daß der Purpur hier wie sonst eine lustrale Bedeutung habe.[4]) Abgesehen davon, daß die purpurne Tracht nur eine immerhin unsichere Schluß-

---

1) Plut., Aristid. 17 *ἔνιοι δέ φασι τῷ Παυσανίᾳ μικρὸν ἔξω τῆς παρατάξεως θύοντι καὶ κατευχομένῳ τῶν Λυδῶν τινας ἄφνω προσπεσόντας ἁρπάζειν καὶ διαρρίπτειν τὰ περὶ τὴν θυσίαν, τὸν δὲ Παυσανίαν καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν οὐκ ἔχοντας ὅπλα ῥάβδοις καὶ μάστιξι παίειν· διὸ καὶ νῦν ἐκείνης τῆς ἐπιδρομῆς μιμήματα τὰς περὶ τὸν βωμὸν ἐν Σπάρτῃ πληγὰς τῶν ἐφήβων καὶ τὴν μετὰ ταῦτα Λυδῶν πομπὴν συντελεῖσθαι.*

2) Fr. 34 Bergk[4] bei Athen. 11 p. 499 A. *πολλάκι δ' ἐν κορυφαῖς ὀρέων, ὅκα θεοῖσιν ἅδῃ πολύφανος ἑορτά, χρύσεον ἄγγος ἔχοισα μέγαν σκύφον, οἷά τε ποιμένες ἄνδρες ἔχουσιν, χερσὶ λεόντεον ἐν γάλα θεῖσα τυρὸν ἐτύρησας μέγαν ἄτρυφον †ἀργιφόντα.* Daß die aus Aristid. rh. 1 p. 49 Dind. erschlossene Beziehung auf Dionysos unrichtig ist, zeigt das fem. Partizip; vgl. Wide, LK. 131.

3) Käse ist eine gewöhnliche Opfergabe, Stengel, Kultusaltert.[2] 91; N. Jb. f. klass. Philol. 1882 S. 672.

4) Herm. 31 (96) 361; über die Purpurfarbe Sibyll. Bl. 70 A.

folgerung ist, scheint es auch zweifelhaft, ob der Purpur im Kult immer lustrale Bedeutung hatte. Purpurgewänder waren die wertvollsten und in den Festzügen und bei den Festen der Götter geziemte sich das prachtvollste Gewand besonders für die amtierenden Personen. Die Stellen, die Diels anführt, sagen über die lustrale Bedeutung nichts aus.[1])

Daß Reigentänze zu dem Kult der Artemis Orthia gehörten, hat man aus Plutarch[2]) geschlossen, der Theseus die Helene aus dem Chorreigen der Göttin rauben läßt. Diese genaue Angabe ist ohne eine tatsächliche Grundlage kaum denkbar. Tänze zu Ehren der Orthia ist auch gerade, was nach der Analogie der Kulte der Korythalia, Karyatis u. a. zu erwarten ist. Daß dabei Lieder auf die Göttin abgesungen wurden, ist selbstverständlich; man hat in dem Parthenion des Alkman ein solches Lied sehen wollen, die Interpretation unterliegt aber großen Schwierigkeiten und kann kaum zu sicheren Ergebnissen führen.

Inschriften späterer Zeit zeigen, daß verschiedene Agone mit dem Fest der Orthia verbunden waren.[3]) Religiös bedeutsam ist der Kampfpreis, eine Sichel.[4]) Die erhaltenen Monumente, worauf der Preis befestigt gewesen ist, stammen aus der Kaiserzeit, aber bei dem fast krankhaften Nachahmen alter Sitte, das in dieser Zeit stattfand, ist es sicher, daß die Sichel ein alter Siegespreis war, der sich entweder erhalten hatte oder wieder erneuert worden war; sonst wäre man nicht auf den Gedanken gekommen, eine Sichel als Preis zu vergeben. Die Preise stehen oft in einer gewissen Beziehung zu der Gottheit, zu deren Ehre die Spiele gefeiert werden; z. B. ist der Preis bei den Panathenäen Öl von den heiligen Ölbäumen der Athena, bei den Eleusinien Gerste, bei den Choen ein Schlauch Wein, und ohne eine ähnliche Beziehung ist die Sichel als Siegespreis nicht verständlich. Es ist aber wahrscheinlicher, daß das sichelförmige Instrument ein Winzer- oder Gartenmesser ist; die Beispiele, die Preger a. a. O.

1) Diels a. a. O. 362 glaubt an „eine Übertragung der orgiastischeren und prunkvolleren Formen des Kultus“. Ich möchte dieses so verstehen, daß Import nur in den äußeren Formen stattgefunden hat; vgl. die *Λυδία μίτρα* in dem alkmanischen Partheneion V. 67. Über die Beziehungen zwischen Lydien und Sparta zu Alkmans Zeit s. Diels a. a. O.

2) Plut., Thes. 31 *ἦλθον μὲν εἰς Σπάρτην ἀμφότεροι καὶ τὴν κόρην ἐν ἱερῷ Ἀρτέμιδος Ὀρθίας χορεύουσαν ἁρπάσαντες ἔφυγον.*

3) Preger, Musische Knabenwettkämpfe in Sparta, AM. 22 (97) 339 ff.; Tod a. a. O. 29 (04) 50 ff.

4) Nicht eine Strigilis, wie Preger a. a. O. gegen Reisch feststellt.

S. 335 A. 2 vergleicht, sind von Grabsteinen der Winzer geholt. Sei es eine Sichel, sei es ein Winzermesser: es paßt vorzüglich zu der Fruchtbarkeitsgöttin Artemis Orthia Lygodesma und bestätigt die vorgetragene Auffassung.

Karyateia.

Das Fest der Artemis Karyatis zu Karyai auf der Grenze zwischen Lakonien und Arkadien wird von den Lexikographen erwähnt[1]); noch öfter wird der dort, selbstverständlich am Feste, aufgeführten Tänze gedacht.[2]) Lukianos schreibt die Erfindung Kastor und Polydeukes zu. Pratinas schrieb ein Stück mit dem Namen *Δύμαιναι ἢ Καρυάτιδες* (Athen. 9 p. 392 F). Tanzende Karyatiden waren auf dem Ring des Klearchos eingraviert (Plut. Artax. 18); sie waren also früh berühmt. Der witzige Einfall des Eukrates[3]) ist der älteste Beleg für die uns geläufige Bedeutung der Karyatide als gebälktragender Figur.

Die Göttin gehört zu der soeben behandelten Klasse, wo Artemis in Verbindung mit einem Baum, hier dem Nußbaum, steht; nach der Analogie der ähnlichen Gestalten war sie auch in Karyai eine Natur- und Fruchtbarkeitsgöttin. Das wird erhärtet durch die von Wide, L. K. 108 hervorgehobene Verbindung mit Dionysos, dessen Geliebte, die Priesterin der Artemis, Karya, in einen Nußbaum verwandelt wurde.[4]) Artemis erscheint hier in engster Verbindung mit den Nymphen; der Ort war der Artemis und den Nymphen heilig (Paus. a. a. O.). Ihr Bild steht im Freien, unter einem Nußbaume wäre man versucht zu ergänzen. Lactantius erzählt, daß Jungfrauen, die zu Karyai tanzten, in Nüsse des Baumes verwandelt wurden.[5]) Die

1) Hesych s. v. *Καρυάτεα· θυσία· Λάκωνες* und *Καρυᾶτις· ἑορτὴ Ἀρτέμιδος καὶ ἱερόν.* Photius s. v. *Καρυάτεια· ἑορτὴ Ἀρτέμιδος.*

2) Paus. 3, 10, 7 *τὸ γὰρ χωρίον Ἀρτέμιδος καὶ Νυμφῶν ἐστιν αἱ Κάρυαι, καὶ ἄγαλμα ἕστηκεν Ἀρτέμιδος ἐν ὑπαίθρῳ Καρυάτιδος· χοροὺς δὲ ἐνταῦθα αἱ Λακεδαιμονίων παρθένοι κατὰ ἔτος ἱστᾶσι, καὶ ἐπιχώριος αὐταῖς καθέστηκεν ὄρχησις.* Vgl. 4, 16, 9 (Aristomenes) *τὰς δ' ἐν Καρύαις παρθένους χορευούσας τῇ Ἀρτέμιδι ἐλόχησε μεθ' ἡμέραν.* Pollux 4, 104 *ἦν δέ τινα καὶ Λακωνικὰ ὀρχήματα — — — — — Καρυάτιδες ἐπὶ Ἀρτέμιδι.* Lukian, de salt. c. 10 *Λακεδαιμόνιοι — — — παρὰ Πολυδεύκους καὶ Κάστορος καρυατίζειν μαθόντες· ὀρχήσεως δὲ καὶ τοῦτο εἶδος ἐν Καρύαις τῆς Λακωνικῆς διδασκόμενον.*

3) Athen. 6 p. 241 D *δειπνεῖν δεῖ ὑποστήσαντα τὴν ἀριστερὰν χεῖρα ὥσπερ αἱ Καρυάτιδες* (in einem fallfertigen Haus). Vgl. Wolters in Lützows Ztschr. f. bild. Kunst 6 (95) 39.

4) Serv. zu Verg. Ecl. 8, 30.

5) Lact. zu Stat. Theb. 4, 225 *Caryae templum est in Laconica Dianae sacrum, quod etiam Caryatium nominatum est ex hac causa: cum luderent virgines, meditatus ruinam omnis chorus in arborem nucis fugit et in ramo eius pependit* etc.

beiden Verwandlungssagen erweisen die innige Verbindung zwischen dem Kult und dem Nußbaum; für eine tiefere Analyse fehlen die Anhaltspunkte, auch sind die Quellen leider aus später Zeit.

Rayet hat daraus, daß nach Pausanias a. a. O. lakonische Jungfrauen die Tänze in Karyai aufführten, auf einen Festzug von Sparta nach Karyai geschlossen; die Mädchen, die in diesem die heiligen Geräte trugen, sollten das Motiv zu den Karyatiden als gebälktragenden Figuren abgegeben haben.[1]) Wolters, der über die karyatischen Tänzerinnen vortrefflich gehandelt hat a. a. O., bemerkt, daß die lakonischen Teilnehmerinnen an dem Zuge von Sparta nicht Karyatiden genannt werden konnten. Lakedämonisch waren nicht nur die Einwohner Spartas, sondern auch die zu Karyai. Der Tanz wird besonders von den karyatischen Jungfrauen aufgeführt worden sein; er war ja ἐπιχώριος.

Wolters sucht dann sehr ansprechend in den sog. Kalathiskostänzerinnen karyatische Tänzerinnen nachzuweisen. Leider liegt kein anderer Grund für die Kombination vor als der, daß die Tänzerinnen von Karyai im Altertum die berühmtesten waren, und daß eben die Kalathiskostänzerinnen zu den beliebtesten Vorwürfen antiker Kunstübung gehörten.[2]) Früher hat man sie viel unwahrscheinlicher auf die wenig bekannten Tänze der κάλαθοι in Koloene (s. u. S. 253) zurückgeführt. Jene Reliefs, die die Tänzerinnen in kurzem, bis auf das Knie reichendem Chiton und einem eigenartigen, als Kalathos gedeuteten Kopfputz darstellen und sicher auf einen Kulttanz zurückgehen, sind der größten Beachtung wert. Über die Bewegungen führe ich die Worte von Wolters S. 43 an: „Schon Stephani fand eine besondere Charakteristik dieser Tänzerinnen in ihren eigentümlichen Bewegungen, in den kleinen, zierlichen, auf den Fußspitzen ausgeführten Schritten, während jedes weitere Ausschreiten von diesem Tanze völlig ausgeschlossen ist. Außerdem pflegen die Tänzerinnen, wenn sie nicht beide Hände vor die Brust halten, eine oder beide Hände zu erheben, was uns an das früher angeführte Witzwort über die Karyatiden erinnern darf. Alles dies und der fast stets auf den Boden geheftete Blick geben uns das Bild eines zwar ekstatischen, aber durchaus in gehaltenen Bewegungen und abgewogenen Posen sich entwickelnden Tanzes."

---

1) Rayet, Monum. grecs zu Tf. 40.

2) R-c de St. Petersbourg 1865 S. 60f.; Notiz. d. scavi 1884 Tf. 7; Ἐφημ. ἀρχ. 1889 S. 100; Hauser, Neuatt. Rel. 96ff. u. a.; Wolters a. a. O. Fig. 2 u. 3 (aus Berlin).

Auf einen ausgelassenen Tanz hatte man aus einer Pliniusstelle geschlossen, wo unter den Kunstwerken des Praxiteles, die sich in Rom befanden, neben Mänaden, Thyiaden und vielen anderen auch Karyatiden aufgeführt werden (N. H. 36,23); mit mehr Grund hätte man sich auf die Kalabis u. ä. berufen können. Die Karyatiden hätten sich aber nicht einer so großen Beliebtheit erfreuen können, wenn ihr Tanz ein solcher gewesen wäre; so erscheint der orgiastische Artemistanz hier gemildert und gesittet.

Der Kopfputz war ursprünglich kein Kalathos, wie die sorgfältigeren Werke, besonders die beiden Berliner Reliefs beweisen. Sie „zeigen uns keinen Korb, sondern einen Kranz aus spitzen, hoch aufgerichteten sich meist überkreuzenden Blättern" (Wolters). Ob dieser aber ein Kranz aus Palmblättern ist und zumal der thyreatisch genannte, der bei den Gymnopädien in Sparta vorkam, ist zweifelhaft.

Karyai ist einer der Orte, wo die Alten den Ursprung des bukolischen Gesanges suchten. Die ätiologische Legende[1]) erzählt, daß während des Perserkrieges der gewöhnliche Jungfrauenchor sich aus Furcht vor der Kriegsgefahr nicht eingefunden hatte; anstatt dessen wären Bauern gekommen, die mit ihren ländlichen Liedern die Göttin an ihrem Festtage feierten. Bei Probus ist die Legende weiter ausgeschmückt. Die hieraus zu entnehmende Tatsache ist, daß an den Karyateia ländliche Lieder zu Ehren der Artemis vorgetragen wurden, die den sizilischen, aus denen man sonst die bukolische Poesie herleitete, ähnlich waren. Man hat sich bemüht zu erklären, wie man auf dieses beim ersten Blick unwahrscheinliche Geschichtchen verfallen ist; aus der Besprechung der sizilischen Bukoliasten wird es hervor-

1) *Περὶ τῆς εὑρέσεως τῶν βουκολικῶν* (Ahrens, Bucol. gr. 2 p. 4) *τὰ βουκολικά φασιν ἐν Λακεδαιμονίᾳ εὑρεθῆναι καὶ περισσῶς προκοπῆς τυχεῖν. τῶν γὰρ Περσικῶν ἐνεστώτων ἔτι καὶ φόβῳ πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ταρασσόντων ἐνέστη ἑορτὴ Ἀρτέμιδος Καρυάτιδος. τῶν δὲ παρθένων ἀποκεκρυμμένων διὰ τὴν ἐκ τοῦ πολέμου ταραχὴν ἀγροῖκοί τινες εἰσελθόντες εἰς τὸ ἱερὸν ἰδίαις ᾠδαῖς τὴν Ἄρτεμιν ὕμνησαν. τῆς δὲ τούτων ξένης μούσας ἀρεστῆς γενομένης παρέμεινε τὸ ἔθος καὶ ἐφυλάχθη.* Dasselbe bei Diomedes, Gramm. lat. 1 p. 486 Keil. Probus zu Verg. Ecl. Einleitung *post cum apud Marathonem victus recessisset, Lacedaemoniis reversis in Peloponnesum, religiosior fuit cura Dianae Caryatidis colendae. nam forte ipso die reverterunt in patriam victores, quo fieri sacra eidem deae competebat. sed quoniam praesentia virginum deesset, quae ea celebrare consueverunt, ne sacrificium intermitteretur, pastores ex vicinis agris contraxerunt, et per eos sacra expedierunt, adhibitis carminibus etiam rusticis. ritum autem sacrorum Bucolicon appellarunt — — — —. hoc idem carmen Astrabicon dictum est a forma sedilis, quo advecti fuerant, qui illa cantaturi erant. sunt autem astraba vehicula* etc. Stark verkürzt in den Schol. Bern. zu Verg. Ecl., N. Jb. f. klass. Philol. Suppl. 4 S. 741.

gehen, daß diese die Artemis als Fruchtbarkeitsgöttin feierten; das darf auf die Lieder an Artemis Karyatis übertragen werden, für die schon aus anderen Gründen jene Natur in Anspruch genommen worden ist.

Eine rätselhafte Andeutung fügt Probus hinzu, die aus irgend einer alten Quelle stammen muß. Das Lied wurde Astrabikon genannt. Wurden diese Lieder von dem Maultier herab gesungen, wie die Späße von den Wagen? Mit der gleichartigen Artemis Orthia steht ein Heros Astrabakos in Verbindung; er fand ihr Bild. Wide, L. K. 279, sucht bei ihm wie bei Artemis Karyatis dionysische Beziehungen. Er darf von dem Lied Astrabikon nicht getrennt werden, kompliziert aber die Frage noch mehr. Sollte hier vielleicht einmal ein Verehrer der Göttin, d. h. der Sänger des Astrabikon, in einer bestimmten Kulthandlung heroisiert worden sein, wie Wilamowitz (Herakles[1] 1, 84) sicher unrichtig von den dionysischen Tänzern und den Kureten meint.

Fest der Artemis Lyaia.

Die Berichte über die Entstehung des bukolischen Gesanges, die meistens als Prolegomena zu den literarischen bukolischen Sammlungen bewahrt worden sind, enthalten viele Züge echter Überlieferung. Für die Literaturgeschichte ist ihr Wert vielleicht zu niedrig eingeschätzt worden, für die Kultgeschichte ist er aber viel größer. Denn die Alten wußten, daß die Dichtung Theokrits und seiner Nachfolger sich an die Lieder der Bauern und Hirten anlehnte, sie beobachteten, daß bei einigen ländlichen Festen Lieder gesungen wurden, die als Vorbilder der literarischen bukolischen Poesie dienen konnten. Als gewissenhafte Literaturforscher haben sie diese Lieder und Aufzüge notiert, gerade wie sie in anderem Zusammenhang gelegentlich wertvolle Nachrichten von anderen volkstümlichen Schwänken und Aufzügen geben (Eiresione, *δικελισταί* usw.). Nur haben sie ihrem Schema gemäß die Entstehung der Bukolik an éinem Orte gesucht und daher éiner Erzählung den Vorzug gegeben. Das involviert aber selbstverständlich nicht, daß die übrigen falsch sind, obgleich die antiken Autoren so meinen mochten (*ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος οὗτος* Proll. Theokr.). Gleichartige Aufzüge und Lieder gab es an mehreren Orten (vgl. Diomedes am Ende); das Interesse für Theokrit und Vergil hat sie uns bewahrt. Alle sind sie mit einem Artemiskult verbunden; in dem Mutterlande mit dem der Karyatis, über den eben gehandelt worden ist, auf Sizilien mit dem der Lyaia zu Syrakusa und dem weniger bekannten der Phakelitis in Tyndaris.

Syrakusa ist die klassische Stadt der Bukolik, und dort spielt die Erzählung von der Geburt des Hirtenliedes, die sichtlich von den Grammatikern vorgezogen wird. Servius hat sie verschmäht, dagegen tritt hier auch Diomedes als Gewährsmann auf. Das Aition wird in allen drei Berichten verschieden dargestellt. Nach den Proll. zu Theokr.[1]) war ein Bürgerstreit in Syrakus ausgebrochen, dessen Schlichtung dem Verdienst der Artemis zugeschrieben wurde. Daher hätten die Landleute ihr ihre Lieder und Gaben dargebracht. Nach Diomedes[2]) war Sizilien vor der Regierung Hierons von einer Seuche geplagt worden, die durch Bittfeste an Diana Lyaia gehoben worden war. Nach Probus[3]) endlich, dessen Aition das ursprünglichste Aus-

---

1) *Περὶ τῆς εὑρέσεως τῶν βουκολικῶν* (Bucol. gr. ed. Ahrens 2 p. 5) *ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος οὗτος. ἐν τοῖς Συρακουσίοις στάσεως ποτὲ γενομένης καὶ πολλῶν πολιτῶν φθαρέντων, εἰς ὁμόνοιαν τοῦ πλήθους λοιπὸν συνελθόντος ἔδοξεν Ἄρτεμις αἰτία γεγονέναι τῆς διαλλαγῆς. οἱ δὲ ἀγροῖκοι δῶρα ἐκόμισαν καὶ τὴν θεὰν γεγηθότες ἀνύμνησαν, ἔπειτα δὲ τοῖς ἀγροίκοις ᾠδαῖς τόπον ἔδωκαν καὶ συνήθειαν. ᾄδειν δέ φασιν αὐτοὺς ἄρτον ἐξηρτημένους θηρίων ἐν ἑαυτῷ τύπους ἔχοντα καὶ πήραν πανσπερμίας ἀνάπλεων καὶ οἶνον ἐν αἰγείῳ ἀσκῷ, σπονδὴν νέμοντας τοῖς ὑπαντῶσι, στέφανόν τε περικεῖσθαι καὶ κέρατα ἐλάφων προκεῖσθαι καὶ μετὰ χεῖρας ἔχειν λαγωβόλον. τὸν δὲ νικήσαντα λαμβάνειν τὸν τοῦ νενικημένου ἄρτον· κἀκεῖνον μὲν ἐπὶ τῆς τῶν Συρακουσίων μένειν πόλεως, τοὺς δὲ νενικημένους εἰς τὰς περιοικίδας χωρεῖν ἀγείροντας ἑαυτοῖς τὰς τροφάς. ᾄδειν δὲ καὶ ἄλλα τινὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἐχόμενα καὶ εὐφημοῦντας ἐπιλέγειν·*

> *δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχαν, δέξαι τὰν ὑγίειαν*
> *ἂν φέρομεν παρὰ τᾶς θεοῦ, ᾇ κελήσατο τήνα.*

2) Bei Gramm. lat. 1 p. 486 Keil *antequam Hiero rex Syracusas expugnaret, morbo Sicilia laborabat. variis et adsiduis caerimoniis Dianam placantes finem malis invenerunt eamque Lyaeam cognominaverunt quasi solutricem malorum. inde res in consuetudinem tracta est, ut greges rusticorum theatrum ingrederentur et de victoria canerent. habitus autem huius modi videbatur: erat panis magnus omnium ferarum imagine completus et uter cum vino et follis cum omnium leguminum genere;* (p. 487) *inerat et corona in capite et in manu pedum clavatum; atque ita victorum omnium fores multitudo circumibat, carmen in victoriam quam adepti fuerant canebant et de eo folle limina frugibus spargebant. non nulli et in Italiam et in Lydiam et in Aegyptum transisse creduntur, quos lydiastas et bucolistas appellaverunt. quamquam est alia opinio circum pagos et oppida solitos fuisse pastores composito cantu precari pecorum ac frugum hominumque proventum, atque inde in hunc diem manere nomen et ritum bucolicorum.*

3) Probus zu Verg. Ecl. Einleitung. *ante Gelonis tyrannidem Syracusis lue pecora interibant. quibus refovendis votum fecerunt, eiusque voti compotes templum Dianae instituerunt, quam Lyaeam vocaverunt, propterea quod malis essent absoluti. ad eius dedicationem plurimi pastores confluxerunt cum utribus vino plenis et panibus figuras ferarum vel pecorum referentibus. iique instituerunt, ut qui convenerant, laudes deae decantarent, coronato qui eas rectius prosequeretur; con-*

sehen hat, hatte eine Viehpest Sizilien vor der Regierung Gelons verheert, und als Heilmittel hatte man der Diana Lyaia einen Tempel gelobt. Zu der Einweihung strömten die Hirten zusammen, und bei der Gelegenheit seien die bukolischen Aufzüge entstanden. Auf alle diese Erfindungen ist sichtlich nicht viel Wert zu legen; sie sind alle im Anschluß an den Namen *Λυαῖα* gebildet; höchstens können sie zeigen, daß einige Reinigungs- und Sühngedanken in die Aufzüge hineingelegt worden waren.

Die Schilderungen der bukolischen Aufzüge verleihen den Berichten ihren Wert. Zuerst muß aber eine spätere Zutat ausgeschieden werden, der Wettstreit der Bukoliasten, den Diomedes sogar in dem Theater zu Syrakusa abgehalten werden läßt. Als Siegespreis nennen die Proll. zu Theokr. *τὸν τοῦ νενικημένου ἄρτον*. Gewiß ist der Wettstreit eine Form für den Vortrag der Lieder, die bei der tief eingewurzelten Neigung der Griechen für Agone, wo es irgendwie möglich war, sich von selbst ergab; die bukolischen Dichter verwenden sie gern; aber die Vergleichung nicht nur mit ähnlichen nordeuropäischen, sondern auch mit griechischen Gebräuchen wie dem Eiresionelied lehrt, daß der einfache Umzug und das gemeinschaftliche Absingen des Liedes der Ausgangspunkt ist. Die Grammatiker haben aber das Verhältnis umgekehrt, indem sie, von ihrem Standpunkte ausgehend, den Umzug für das Sekundäre halten. Nach den Proll. zu Theokr. wurde der Sieger in dem Agon in der Stadt bewirtet, die anderen mußten zum Bettelstab greifen und in den Dörfern Gaben einsammeln. Ebensowenig ahnt Probus, daß die Einsammelung von Gaben, die bei allen solchen ländlichen Umzügen als Lohn für den mitgebrachten Segen gegeben werden, mehr als eine reine Bettelei ist; die Bukoliasten sind ihm nur Leute, die die Gelegenheit zum Betteln benutzen. Nach Diomedes endlich war es die Schar der Sieger, die an allen Türen umhergingen[1]) und ein Siegeslied sangen; er läßt also den Wettstreit von Chören der Landleute abgehalten werden. Diese verschiedenen Versuche, die Umzüge mit einem Agon zu verbinden, zeigen die Verlegenheit der Erklärer, als sie eine alte Sitte, die sie vorfanden,

---

tenderent autem ea forma ornati, ut cornua fronti adiuncta taenia obligarent cum utre et reticulo, quo panificia haberent cum clava; is qui vicisset praemium haberet, quod is qui victus erat contulisset. permissumque ut inde irent, et quibus certaverant, eisdem illis fausta ominarentur. quod genus religionis hodie conversum est in quaestum. iidem sunt enim, qui Bucolistae nominantur.

1) Hoffmann, Philol. 52 (97) 102 A. 2 vermutet eine Verderbnis in den Worten des Diomedes; es ist aber nur verschränkte Wortstellung: *victorum* ist mit *multitudo*, *omnium* mit *fores* zu verbinden.

in Einklang mit ihren Begriffen zu bringen suchten; um so sicherer haben sie uns altes Gut vermittelt.

Weiter führt die eigentümliche Ausstattung der Bukoliasten, worüber die Verfasser einstimmig berichten. Sie hatten auf dem Kopf einen Kranz und ein Hirschgeweih, den Hirtenstab in der Hand, ein Brot, auf dem allerlei Tierfiguren eingepreßt waren, einen Sack mit allerlei Hülsenfrüchten (so übersetzt Diomedes *πανσπερμία*) und einen Schlauch Wein.

Das Hirschgeweih ist nicht ein leerer Schmuck. Mehrfach ist in dem Artemiskult die Neigung wahrgenommen, nicht nur die Göttin, sondern auch ihre Diener in Tiergestalt darzustellen; hierher gehört auch diese Vermummung.[1]) Das Brot mit den Tierfiguren wird als Siegespreis bezeichnet, was vielleicht für die Zeit, aus der die Notiz stammt, zutrifft; ursprünglich muß es aber, wie in allen ähnlichen Fällen, ein Opferkuchen gewesen sein, der den Ersatz für das Opfer wirklicher Tiere bildet. Besonders der Artemis Laphria wurden allerlei Tiere auf einmal geopfert, speziell aber der Hirsch; an den Elaphebolien in Athen begnügte man sich mit einem Kuchen in Hirschform.

Artemis Lyaia scheint also zunächst eine der Artemis Laphria nahestehende Göttin der Tierwelt zu sein; sie ist aber mehr: eine rechte ländliche Fruchtbarkeitsgöttin, wie folgende Einzelheiten zeigen. Zu der Ausrüstung gehörte auch ein Sack mit der Panspermie und ein Schlauch Wein. Wozu diese beiden dienten, müssen wir zwar aus zwei Quellen zusammenstellen; die Angaben sind aber daher nicht weniger glaubwürdig, da diese kleinen Züge nicht frei erfunden sein können und wir wissen, wie willkürlich die Grammatiker bei dem Entlehnen die eine oder andere Einzelheit auslassen. Die Proll. zu Theokr. erzählen, daß die Bukoliasten jedem Begegnenden einen Trunk von dem Weine reichten, und Diomedes, daß sie mit den Früchten aus dem Sack die Türschwellen der Häuser bestreuten, vor denen sie sangen. Das Bild wird erst vollständig, wenn der Segenswunsch zugefügt wird, mit dem sie ihre Lieder beschlossen:

δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχαν, δέξαι τὰν ὑγίειαν
ἂν φέρομεν παρὰ τᾶς θεοῦ, ᾇ κελήσατο τῆνα.

Die Bukoliasten stellen sich also ausdrücklich vor als die Boten

1) Knaack bei P.-W. 3, 1000 meint, daß das Hirschgeweih als Maske gedacht sei, sicher richtig; er vergleicht das Vasenbild Berlin 1697 bei Poppelreuter, de comoed. att. primord., Diss. Berlin 1893 und hebt kurz die Übereinstimmungen mit anderen griechischen Gebräuchen hervor.

der Göttin und fordern jemanden auf, den Segen in Empfang zu nehmen, den sie von ihrer Göttin bringen; nun kann es auch nicht mehr zweifelhaft sein, daß das Hirschgeweih sie als Dämonen aus dem Gefolge der Göttin darstellt; ein gewöhnlicher Priester der Artemis, der vielleicht den Segenswunsch aussprechen konnte, konnte das Hirschgeweih nicht tragen. Auf die Frage, wie sie den Segen mitteilen, geben die erwähnten Bräuche Antwort; der Segenstrunk und vor allem die Panspermie. Wo diese erwähnt wird, hat sie religiöse Bedeutung, wenn das Wort nicht metaphorisch verwendet wird.[1]) An den Chytren wird sie den Toten dargebracht, sonst gilt sie dem Erntesegen.[2]) Es ist aber selten, daß Handlung und Lied einander so deutlich begleiten und erklären wie hier. Noch eine Bestätigung bietet eine „andere Meinung“, die Diomedes anführt, *circum pagos et oppida solitos fuisse pastores conposito cantu precari pecorum ac frugum hominumque proventum, atque inde in hunc diem manere nomen et ritum bucolicorum.* Wenn auch diese Nachricht nicht aus der gemeinsamen Quelle stammt, bringt sie doch gute Überlieferung vor und gibt eine angemessene Erklärung von den erwähnten ähnlichen Gebräuchen; in jenen ländlichen Liedern erflehte man Segen und Heil für Haus und Hof, Acker und Stall. Nach dem Absingen des Liedes sammelten die Bukoliasten als Lohn Gaben ein, vgl. oben.

Einige Worte des Diomedes zeigen, daß ähnliche Gebräuche in Italien bestanden haben — wir erinnern uns der *κυριττοί* —, obgleich sie wohl etwas andersartig waren. Noch in so entlegenen Ländern wie Lydien und Ägypten haben die Alten Umzüge beobachtet, die sie mit jenen zusammenstellten. Ihre Beobachtung war sicher richtig; denn fast Punkt für Punkt können identische Gebräuche und Umzüge bis auf den heutigen Tag in Nordeuropa nachgewiesen werden. Schon E. Hoffmann hat die Bukoliasten mit den Perchtenläufern zusammengestellt[3]), ohne den Vergleich recht zu verwerten. Ich kann nur die springenden Punkte hervorheben und verweise im übrigen auf Mannhardts Baumkultus, wo das meiste Material gesammelt vor-

1) Z. B. Aristot., de animo 1, 2, 3 von den Atomen Demokrits *ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως*; de gener. anim. 4, 3; Plat., Tim. p. 73 C; Plut., mor. p. 348 A, 462 F; Lukian, Hermot. 61 usw.

2) Bei den Pyanopsien und Thargelien vgl. A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen 278 f. u. a; Mannhardt, AFWK. 228 f., 248 f. Nach Sosibius bei Athen. 14 p. 648 B eine Art Kuchen. Ein interessantes, übersehenes Zeugnis steht bei Joann. Sicil. bei Walz, Rhet. gr. 6 p. 91, 1 *ἐν τῷ λιμῷ Ἀθηναίοις ἡ πανσπερμία ἀλήθεται.*

3) Philol. 52 (97) 99 ff., 102 f. A. 3.

liegt. Das Perchtenlaufen und damit vergleichbare Sitten sind aber nicht so übereinstimmend, wie es beim ersten Blick erscheint. Die Perchtenläufer sind vermummt; mitunter tragen sie auf dem Kopfe eine Krone von Hahnenfedern oder wie der Hanseli in Donaueschingen einen Fuchsschwanz im Nacken; daß aber dies der Rest einer alten Vorstellung ist, nach der sie Tiere darstellen, scheint mir zweifelhaft, jedenfalls nicht bewiesen. Daß sie jedoch als dämonische Wesen betrachtet wurden, zeigt die Beziehung zu Perchta[1]) und die Bezeichnung bei Innsbruck u. ö. als Hexen und Hubler. Das Perchtenlaufen übt Einfluß auf die Ernte, der unter anderem auch die *ἀγαϑὰ τύχα* der Bukoliasten gilt.

Das Maistechen, wie es in Schweden, besonders Süd-Schonen bis in die jüngste Zeit geübt wurde, gewöhnlich am ersten Mai, sieht dem Umzug der Bukoliasten viel ähnlicher. Frühmorgens ziehen die Burschen im Dorf herum und singen Lieder, deren Inhalt auf Erlangung von allerlei Gütern gerichtet ist: *composito cantu precantur pecorum ac frugum hominumque proventum.* Diese Worte des Diomedes bilden eine vollständig zutreffende Inhaltsangabe auch der schwedischen Mailieder. Darauf stecken die Burschen Maizweige, die den Segen mitführen sollen, in den Bordschob und sammeln als Lohn Gaben ein; sie tragen aber keine Masken oder sonstige Ausstaffierung.[2])

Die segenbringende Handlung ist hier eine andere; daß aber sowohl Maizweig wie Panspermie auf Erntesegen und Fruchtbarkeit überhaupt geht, bestreitet keiner mehr.[3]) So ist auch Artemis Lyaia eine Fruchtbarkeitsgöttin allgemeiner Bedeutung, obgleich das Hirsch-

---

1) Die Perchtenläufer sind Nachahmer der wirklichen Perchta, die sich mitunter ins Spiel mischt, Zingerle, Sitten usw. des Tiroler Volkes S. 88 u. 693, vgl. Voigt in RL. 1, 1041, der den Beziehungen zu dem Dionysoskult nachgeht; Dionysos und Artemis konkurrieren oft in diesen Dingen.

2) Sehr ähnlich sieht ein von Miklosisch angeführtes Rosalienfest aus; die Schilderung ist aber zu dürftig, um ein sicheres Urteil zuzulassen; aus Demetrios Chomatianos, Erzbischof in Achrida, Anfang des 13. Jh. S.-B. der Wiener Ak. 46 (64) 388 (vgl. Tomaschek a. a. O. 60 (68) 370 ff.) *οἱ ἀπὸ τοῦ ϑέματος τοῦ Μολισκοῦ ὁρμώμενοι — — — — τοιόνδε ἁμάρτημα ἐξηγόρευσαν εἰπόντες, ὅτι παλαιοῦ ἔϑους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ Ῥουσάλια ὀνομάζεται, τῇ μετὰ τὴν πεντεκοστὴν ἑβδομάδι σύνταγμα γίνεσϑαι νεωτέρων καὶ τὰς κατὰ χώραν κώμας αὐτοὺς περιέρχεσϑαι καὶ παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήμασι καὶ βεβακχευμένοις ἅλμασι καὶ σκηνικαῖς ἀσχημοσύναις ἐγκαλεῖσϑαι δῶρα παρὰ τῶν ἐνοικούντων εἰς κέρδος αὐτῶν.*

3) Samter, Familienfeste der Griechen u. Römer, sucht alle in diesen Bereich fallenden Gebräuche als Einweihungs- und Sühnriten zu erklären, so auch die der Panspermie verwandten *καταχύσματα* bei der Hochzeit. Die Gebräuche folgen aber nicht einer einzigen Linie, und neben der Abwehr von Einwirkungen schädlicher Mächte sucht man auch dem Einzuführenden die Huld der segnen-

geweih der Bukoliasten und die Tierbilder der Kuchen zeigen, daß sie besonders als Hirschgöttin, die über die Tiere waltet, aufgefaßt wurde. Auch als solche erstreckt sie ihren segnenden Schutz über Acker, Vieh und Menschen; daher kommt die Panspermie in ihrem Kult vor. Es ist dies ein bescheidener Beitrag zu der sich stetig vermehrenden Erkenntnis, daß die volkstümliche Art des Kultes immer und überall gleichartig und gleich ist; wie verschieden ist aber die Entwickelung, die einerseits in die griechische bukolische Lyrik, und anderseits in die schwedischen, den Psalmen nachgebildeten, schulmeisterlichen Mailieder ausläuft!

Fest der Artemis Phakelitis in Tyndaris.

Diese Göttin ist schon mit der Orthia Lygodesma verglichen worden, weil ihr Bild mit Reisig umwunden war. Darauf deutet der Name, und die Erzählung, daß das Bild das taurische Idol sei, das in einem Bündel von Reisig verborgen weggeführt wurde, knüpft an das Äußere des Idols an. Die Legende wirtschaftet also mit der altbekannten Orestessage und hat die Motive von der Entsühnung und dem Wegführen des Bildes so verteilt, daß das Abwaschen in den Sieben Flüssen bei Rhegion geschieht, Orestes dann nach Sizilien geht und dort das Idol weiht, das er von dem Taurierland mitgebracht hat, und das Fest Anlaß zu den bukolischen Aufzügen gegeben hatte.[1])

---

den Mächte zu verschaffen; vgl. das Haaropfer nach der guten Erklärung von Robertson Smith, Rel. der Sem. 248 ff., die 'Geißelung' der spartanischen Epheben, die Korythale (Sühnriten, Samter S. 88 ff.). Wenn also die *καταχύσματα* als ein Sühnritus aufgefaßt werden, ist das eine Umdeutung, welche zeigt, wie durch Vergeistigung aus älteren Riten Sühnriten entstehen können.

1) *Περὶ τῆς εὑρέσεως τῶν βουκολικῶν* (Ahrens, Buc. gr. 2 p. 4) *ὁ δὲ πορευθεὶς εἰς Ῥήγιον τῆς Ἰταλίας τὸ ἄγος ἀπενίψατο ἐν τοῖς λεγομένοις διαφόροις ποταμοῖς. ἔπειτα εἰς Τυνδαρίδα τῆς Σικελίας ἦλθεν· οἱ δὲ ἐπιχώριοι τὴν θεὰν ἰδίοις ποιήμασι καθυμνήσαντες ἔθει τὴν πρώτην παρέδοσαν εὕρεσιν.* Servius zu Verg. Ecl. Einleitung *alii dicunt Orestem, cum Dianae Facelitidis simulacrum raptum ex Scythia adveheret et ad Siciliam esset tempestate delatus, completo anno Dianae festum celebrasse hymnis collectis nautis suis et aliquibus pastoribus convocatis et exinde permansisse apud rusticos consuetudinem.* Probus zu Verg. Ecl. Einl. *venit ad fines Rheginorum; ibique invento flumine* (sc. *quod septem fluminibus confunderetur*) *elutus traiecit in Siciliam et iuxta Syracusas a somnio admonitus simulacrum deae, quod secum de Taurica advexerat, templo posito consecravit; quam appellavit Fascelitim, quod fasce lignorum tectum de Taurica simulacrum extulisset* (hiermit übereinstimmend Schol. Bern. zu Verg. Ecl., N. Jb. f. klass. Philol. Suppl. 4 S. 741); weiter unten: *Fascelitis autem Dianae Lucilius quoque in tertio Satyrarum meminit sic: Et saepe quod ante Optasti freta Messanae et Rhegina uidebis Moenia, tum Liparas, Phacelinae* (mss. *Fasc-*) *templa Dianae.*

Gewöhnlich wird Artemis Phakelitis nach Rhegion versetzt; das beruht auf einem Versehen: sie gehört nach Tyndaris. Zwar sagt Probus, der die Geschichte am ausführlichsten erzählt, daß Orestes das Bild bei Syrakusa gestiftet habe; er straft sich aber selbst Lügen, indem er weiter unten einige Verse aus dem dritten Buch der Satiren des Lucilius anführt, wo der Tempel der Diana Phacelina nach den Liparischen Inseln aufgezählt wird, und Tyndaris liegt gegenüber diesen Inseln. Die Proll. zu Theokr. nennen ausdrücklich Tyndaris. Der Irrtum des Probus ist durch die überragende Rolle veranlaßt, die Syrakusa in der Entstehungsgeschichte der bukolischen Dichtung spielte. Über das Fest haben wir nicht mehr als die nackte Angabe des Servius a. a. O. und das Recht, es mit den übrigen Festen, in denen der Ursprung des bukolischen Gesanges gesucht wird, zu vergleichen.

Artemisfeste in Syrakusa.

Außer den jetzt behandelten bukolischen Festen haben wir noch ein paar Nachrichten von Artemisfesten in Syrakusa. Die eine sind die Verse Theokr. 2, 66ff.[1]) Die Scholien nützen gar nichts; in dem attischen Kreis befangen, verbreiten sie sich nur über die athenische Sitte, daß die Jungfrauen, ehe sie heirateten, der Artemis als Kanephoren dienten. Das ganze Gedicht spielt in Syrakusa; so müssen wir das Fest auch dort suchen.[2]) Wie Theokrit die Pracht des Adonisfestes in Alexandrien schildert, hebt er hier hervor, daß sich eine Löwin in der Prozession befand, sicherlich um Hieron zu schmeicheln, der den Zug so glänzend wie möglich zu machen suchte; die hellenistischen Fürsten wetteiferten in der prachtvollen Ausstattung der Feste. So braucht man nicht so kleinmütig zu sein wie die jüngeren Scholien, welche meinen, daß die Tiere gemalt waren. Leider nennt der Dichter nur dieses Prachtstück, nicht welches die übrigen Tiere gewesen sind, ob Opfertiere oder auch wilde Tiere, z. B. Hirsche.

Bemerkenswert ist das Wort *περιστаδόν*; denn man fragt, w e n die Tiere umgeben. Die Kanephore, die neben ihresgleichen nur ein untergeordnetes Glied der Prozession war, wird als Nebenbuhlerin genannt; sie kann also nicht der Mittelpunkt gewesen sein; vielleicht ist die Löwin oder das Bild der Göttin gemeint. Welcher Artemis das Fest gehörte, wissen wir nicht.

1) Theokr. 2, 66 *ἦνθ' ἁ τωὐβούλοιο καναφόρος ἄμμιν Ἀναξὼ*
ἄλσος ἐς Ἀρτέμιδος, τᾷ δὴ τόκα πολλὰ μὲν ἄλλα
θηρία πομπεύεσκε περισταδόν, ἐν δὲ λέαινα.

2) So auch Farnell, CGS. 2, 432.

Ebensowenig wissen wir, für welche Artemis das dreitägige Fest gefeiert wurde, während dessen Marcellus Syrakusa einnahm[1]); die Mahlzeiten und die Heiterkeit passen zu jedem frohen Götterfest. Es kann sein, daß diese beiden Feste untereinander oder mit dem Fest der Lyaia identisch sind; am besten gestehen wir unsere Unkenntnis.

Artemisfeste auf Delos.

(Umzüge der hyperboreischen Jungfrauen, Britomartia u. a.)

Mit Artemis sind auf Delos die zwei (oder drei, so Kallimachos) hyperboreischen Jungfrauen eng verbunden, die in der Hyperboreersage[2]) eine so große Rolle spielen. Sie stehen zu Artemis in demselben Verhältnis wie Hyakinthos zu Apoll. Ihr Grab, auf dem ein Ölbaum wuchs, lag hinter dem Artemision; darauf wurde ihnen ein eigenartiges Opfer gebracht, die Asche von den auf dem Altar, selbstverständlich der Artemis, verbrannten Schenkelstücken.[3]) In der späteren Sage sind sie vor allem die Trägerinnen der heiligen von den Hyperboreern geschickten Erntegarben. Schon dies wäre genug, um sie in die Reihe der paarweise oder zu dreien auftretenden, über die vegetative Fruchtbarkeit waltenden Gottheiten einzuordnen, die gewöhnlich Horen, manchmal Chariten oder auch anders heißen.[4]) Sie sind später von den großen Göttern herabgedrückt worden. Es gibt aber auch andere Spuren. Ihre Namen schwanken sehr. Herodot hat die Dubletten Arge und Opis, Hyperoche und Laodike; als dritte tritt hinzu Loxo bei Kallimachos (H. in Del. V. 291); für Arge Hekaerge a. a. O. und Paus. 5, 7, 8, bei dem auch *Ἀχαιία* als Hyperboreerin auftritt, ein Name, den wir in Demeter Achaia wiederfinden; *ἀχαῖναι* hießen die

1) Liv. 25, 23 *diem festum Dianae per triduum agi, et quia alia in obsidione desint, vino largius epulas celebrari.* Plut., Mark. 18 *ἑορτὴν Ἀρτέμιδι τοὺς Συρακουσίους ἄγοντας καὶ πρὸς οἶνον ὡρμημένους καὶ παιδιὰν παραφυλάξας.*

2) Ausführlich behandelt von Crusius in R L. 1, 2805 ff.; die Quellen sind vor allem Herodot 4, 33 ff.; Kallim., in Del. 291 ff.; Paus. 5, 7, 8. Vgl. was S. 147 ff. bei Besprechung der Apollonien-Delien auseinandergesetzt worden ist.

3) Herodot 4, 35 *τῶν μηρίων καταγιζομένων ἐπὶ τῷ βωμῷ τὴν σποδὸν ταύτην ἐπὶ τὴν θήκην Ὤπιός τε καὶ Ἄργης ἀναισιμοῦσθαι ἐπιβαλλομένην. ἡ δὲ θήκη αὐτέων ἐστὶ ὄπισθε τοῦ Ἀρτεμισίου.*

4) Die Zahl der Hyperboreerinnen schwankt zwischen zwei und drei. Nach Plut., de mus. p. 1136 A trug das Bild des Apoll auf Delos den Bogen in einer Hand, auf der anderen die Chariten. Ich vermute, daß diese Chariten ursprünglich eins mit den Göttinnen sind, aus denen die Hyperboreerinnen hervorgegangen sind, obgleich sie, mit Apoll assoziiert, Musikinstrumente als Attribute bekommen haben.

Brote, nach denen die Thesmophorien auf Delos Megalartia genannt wurden.[1]) Crusius macht a. a. O. S. 2811 A. darauf aufmerksam, daß Laodike Paus. 8, 53, 7 die Stifterin eines Heiligtums der Demeter und Kore *καρποφόροι* ist, d. h. daß die Verehrung dieser Göttinnen an Stelle der der Laodike getreten ist.

Der Laodike und Hyperoche nach Herodot oder nach Kallimachos Upis, Loxo und Hekaerge brachten die Jünglinge bei dem Eintritt in die Mannbarkeit das Haaropfer um einen grünen Zweig gewickelt, die Jungfrauen bei der Hochzeit um eine Spindel gewickelt. Der grüne Zweig ist der Maizweig, den wir in Sparta als 'Ephebenmai' und Brautmai gefunden haben (s. o. S. 183); die Spindel ist eine spätere Abänderung, deren Symbolik klar ist; ein Zweig konnte leicht gegen einen Stab vertauscht werden. Das Haaropfer wird gewöhnlich Gottheiten, die auch vegetative Fruchtbarkeit schützen, dargebracht, wie Artemis, Aphrodite, Flußgöttern, wohl auch den Nymphen, da ihnen wie den anderen Puppen und Spielzeug von den Mädchen vor der Heirat geweiht wurden, eine Sitte, die aus dem Haaropfer als *προτέλεια γάμων* sich entwickelt hat.

Opis und Arge wurden nicht nur auf Delos, sondern überall auf den Inseln und bei den Ionern verehrt. Die Weiber machten Umzüge, sangen Lieder, in denen sie Opis und Arge anriefen, und sammelten Gaben ein.[2]) Daß Olen den Hymnus gedichtet haben soll, ist spätere Erdichtung nach bekanntem Schema. Die schwankenden Namen und Zahlen der Hyperboreerinnen erklären sich aus einer willkürlichen Auswahl unter den auf verschiedenen Orten vorhandenen gleichartigen, aber verschieden benannten Gestalten. Das Gabeneinsammeln, die Umzüge und die Lieder finden wir bei agrarischen Begehungen, wie dem Herumtragen der Eiresione und den Aufzügen der Bukoliasten (s. o. S. 117 u. 201); verschieden ist, daß hier wie an den demetrischen Ackergebräuchen nur Frauen teilnehmen.

In der Hyperboreersage treten die alten Göttinnen auf als Überbringerinnen der heiligen Garben; wie sie dazu gekommen sind, läßt sich am besten erklären, wenn zwei Jungfrauen mit Ährenbündeln an der Spitze des Zuges gingen, die als Opis und Arge usw. galten, so schließt sich der Kreis der Analogien völlig. Crusius a. a. O.

---

1) Semos von Delos bei Athen. 4 p. 109 E.

2) Herodot 4, 35 *καί σφι τιμὰς ἄλλας δεδόσθαι πρὸς σφέων· καὶ γὰρ ἀγείρειν σφι τὰς γυναῖκας ἐπονομαζούσας τὰ οὐνόματα ἐν τῷ ὕμνῳ τόν σφι Ὠλὴν ἀνὴρ Λύκιος ἐποίησε, παρὰ δὲ σφέων μαθόντας νησιώτας τε καὶ Ἴωνας ὑμνέειν Ὦπίν τε καὶ Ἄργην ὀνομάζοντάς τε καὶ ἀγείροντας.*

S. 2833 vergleicht die als Jungfrauen gekleideten Oschophoren in Athen.[1])

Wegen der allzeit wuchernden Hyperboreerlegende sind diese alten Gestalten, obgleich der Artemis untergeordnet, treu bewahrt worden[2]), so daß wir über sie ungewöhnlich gut unterrichtet sind. Über die Feste der Artemis haben wir dagegen nur die trockenen Vermerke der Rechnungsurkunden. Doch erzählt die anonyme Platonvita, daß die Delier am 6. Thargelion die Geburtstagsfeier der Artemis abhielten[3]), dafür gilt aber, was von der Geburtstagsfeier des Apoll am 7. gesagt ist. Das Datum beruht auf dem Mythos, der Artemis zuerst geboren werden läßt. Ein Fest namens *Artemisia* wurde im Monat Artemision (= Munichion) gefeiert zwischen den Letia und einem Fest an dem 8. Tag des Monats.[4]) Weibliche Chöre traten auf, denen die üblichen Fackeln und Seile ausgeliefert wurden; zweimal werden auch Zweige genannt.[5])

Die *Britomartia* folgen unmittelbar auf die Artemisia. In der Urkunde vom J. 180 hat man die Kosten zusammengerechnet (s. o.); im J. 269[6]) werden sie getrennt aufgeführt; im J. 279 fehlen die Br., und an ihrer Statt kommt ein Fest am 8. vor (s. o.), das nach der Vermutung Homolles mit ihnen identisch ist. Wahrscheinlich sind die Britomartia ein Import aus Kreta, wo Britomartis zu Hause ist.[7]) Den kretensischen Verbindungen wurde ein besonderer Nachdruck verliehen dadurch, daß die Athener sich bemühten, die delischen Sagen und Kulte an die Fahrt des Theseus nach Kreta anzuknüpfen.

---

1) Es war wirkliche Weibertracht, nicht die altionische nach dem Ausweis eines rfig. Vasenbildes, Hauser, Philol. 54 (95) 385 ff.

2) Besonders Opis ist mit Artemis identifiziert worden, s. Höfer in RL. s. v.

3) Vita Plat. p. 6 Didot *ἐν δὲ τῇ ς' τοῦ αὐτοῦ μηνὸς* (Thargelion) — — — — — *ἐν ᾗ γενεθλιακὴν ἑορτὴν Ἀρτέμιδος ἐπετέλουν.*

4) Rechnungen aus dem J. 180, BCH 6 (82) 23 Z. 186 — —]*ϱυμοὶ εἰς τοὺς χοροὺς Ἀρτεμισίοις Βριταμαρτίοις* Ϝ⊦; J. 250, BCH 27 (03) 70 Z. 56 *Ἀρτεμισίοις λαμπάδες εἰς τὸν χορὸν* ‖‖ *καὶ ϱυμὸς* |· *κληματίδες*; J. 301, BCH 14 (90) 501 A. 4; J. 279 a. a. O. 397 Z. 93 *εἰς τοὺς χοροὺς τοὺς γενομένους τοῖς Λητίοις καὶ τοῖς Ἀρτεμισίοις καὶ τὸν τῆι ὀγδόηι δᾶιδες παρὰ Λυσίου καὶ Ἐργοτέλους* Ϝ⊦⊦⊦⊦, *ϱυμοὶ παρὰ Μνησικλέους* ||||C; vgl. BCH 29 (05) 449 Nr. 144 A Z. 22 f.

5) Im J. 250 s. A. 4 und 269 BCH 14, 493 A. 9.

6) A. a. O. 493 A. 10 und 501 A. 4 Z. 43 *Βριτομαρτίοις τῶι χορῶι τῶγ γυναικῶν.*

7) In Olus kommen Britomarpeia (so!) vor (SGDI 5075, Z. 43), die vielleicht auch *ἄρρητα ἱερά* genannt werden (CIG 2554 Z. 78); s. unter Theodaisia.

Es gibt auf Delos eine Göttin *Βριζώ*, mit vollem Namen *Βριζόμαντις· ἐνυπνιόμαντις* (Hesych s. v.), der nach Semos von Delos[1]) die Deliaden, d. h. die Jungfrauen, die in den Festchören auftreten[2]), Opfer bringen. Sprachlich völlig undenkbar ist der Versuch Wernickes P.-W. 2, 1371, aus diesem Namen den Namen Britomartis zu erklären. Möglich wäre dagegen, daß Brizomantis, was nicht wie ein weiblicher Name aussieht, eine volksetymologische Umbildung von Britomartis wäre. Mehr kann mit Fug nicht behauptet werden.

Andere der Artemis dargebrachten Opfer sind: am 1. Lenaion Opfer an Apoll und Artemis Numenia; an unbekanntem Tage an Apoll, Artemis, Leto, Zeus Soter und Athene Soteira, im Galaxion Ausschmückung des Artemision, im Poseideon Opfer an Apoll, Artemis und Leto.[3])

Feste der Artemis Limnatis.

Diese an mehreren Orten verehrte Göttin ist eine Form der Fruchtbarkeitsgöttin, die in der üppigen Vegetation der sumpfigen und wasserreichen Niederungen waltet, die in Griechenland von der sonst im Sommer von der Glut der Sonne versengten Landschaft durch ihr frisches und saftiges Grün abstechen. (Vgl. die arkadische Artemis Heleia, Strabon 8 p. 350). Hier konkurriert Artemis mit Dionysos (Limnaios), mit Aphrodite (Heleia oder *ἐν καλάμοις*, vgl. auch die *ἐν κήποις*) und vor allem mit den Nymphen. Bezeichnend sind die Worte Strabons von dem niedrigen Küstengebiet bei der Mündung des Alpheios.[4]) Man dachte sich die Göttin in den *λίμναι* wohnend; der Name ist nicht bloß eine Lokalbezeichnung. Die Macht der Göttin war nicht auf die Sümpfe beschränkt; eine Fruchtbarkeitsgöttin ist nie einseitig, wenn auch eine Seite stärker hervortritt. Daher konnte sie auch in einem Felstal des Taygetos oder auf dem Markt einer Stadt wohnhaft werden. Ursprünglich war die Limnatis eine

---

1) Bei Athen. 8 p. 335 A *ὅταν θύωσι τῇ Βριζοῖ — αὕτη δ' ἐστὶν ἡ ἐνυπνιόμαντις — — — — — — ταύτῃ οὖν ὅταν θύωσιν αἱ Δηλιάδες, προσφέρουσιν αὐτῇ σκάφας πάντων πλήρεις ἀγαθῶν πλὴν ἰχθύων διὰ τὸ εὔχεσθαι ταύτῃ περί τε πάντων καὶ ὑπὲρ τῆς τῶν πλοίων σωτηρίας.*

2) Homolle, BCH 14 (90) 501.

3) *κόσμησις τοῦ Ἀρτεμισίου* oder nur *κόσμησις* z. B. im J. 250, BCH 27 (03) 70 Z. 54, vgl. dort *φανέαι τριχάπτου ὥστε εἰς τὸ Ἀρτεμίσιον ΔΗΗ*; mehr Belege s. BCH 14 (90) 493 A. 6 in dem delischen Festkalender, wo auch Belege für die anderen Feste zu finden sind.

4) Strab. 8 p. 343 *μεστὴ δ' ἐστὶν ἡ γῆ πᾶσα ἀρτεμισίων τε καὶ ἀφροδισίων καὶ νυμφαίων ἐν ἄλσεσιν ἀνθέων* <*πλέ*>*ως τὸ πολὺ διὰ τὴν εὐυδρίαν.*

selbständige Göttin; ihr Name steht allein ohne Zusatz auf den alten Votivtympana von Lakonien (s. u.), und auch später finden wir *ἀγωνοθέτης θεᾶς Λιμνάτιδος*.[1])

Auf der Grenze zwischen Lakonien und Messenien hatte diese Göttin einen in den Grenzstreitigkeiten oft erwähnten Tempel. Vor Kaiser Tiberius behaupteten die Lakedämonier, auf ihre Chronik gestützt, daß ihre Vorfahren den Tempel geweiht hätten (Tac. Ann. 4, 43). Die Lage ist jetzt sicher bestimmt durch die große Inschrift, die die Grenze zwischen Messenien und Lakonien beschreibt[2]); er lag auf dem westlichen Abhang des mittleren Taygetos. Zweifellos gab es aber ein anderes Heiligtum der Limnatis in dem Bergtal, wo ihr jetzt Panagia Volimniatissa gefolgt ist, und wo Roß den berühmten Tempel entdeckt zu haben glaubte.[3])

Von den hier von Lakedämoniern und Messeniern gemeinsam gefeierten Festen ist öfters die Rede, am ausführlichsten bei Paus. 4, 4, 2. Er erzählt, daß die Streitigkeiten zwischen den beiden Völkern hier ihren Anfang genommen hatten, indem die Messenier lakedämonischen Jungfrauen, die zur Feier gekommen waren, Gewalt angetan und den König Teleklos erschlagen hätten. Die Messenier behaupteten dagegen, daß Teleklos noch nicht bärtige Jünglinge als Mädchen verkleidet habe, um einen Überfall auf die Messenier zu machen. Die Tat gegen die die Artemis feiernden Jungfrauen wird noch erwähnt von Strabon[4]), der Tempel und der Tod des Teleklos von Pausanias 4, 31, 3 und 3, 7, 4.

Leider lehren uns diese Nachrichten über die Art des Festes gar nichts außer dem Umstand, daß Jungfrauen teilnahmen, vermutlich als Chortänzerinnen. Etwas weiteren Aufschluß geben uns die bronzenen Tympana, die der Limnatis geweiht waren.[5]) Bei den Fundumständen muß es mindestens als zweifelhaft bezeichnet werden, daß jene zu dem

1) Le Bas-Foucart, Inscr. de Peloponn. 161, 162, 296—300.

2) Kolbe, S.-B. der Berl. Akad. 1905 S. 61ff., vollständig AM. 29 (04) 366ff.

3) Roß, Reisen und Reiserouten 1, 1ff.; Kolbe a. a. O. 366, A. 1.

4) Strab. 8 p. 362 *τὸ δ' ἐν Λίμναις τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν, ἐφ' ᾧ Μεσσήνιοι περὶ τὰς παρθένους ὑβρίσαι δοκοῦσι τὰς ἀφιγμένας ἐπὶ τὴν θυσίαν, ἐν μεθορίοις ἐστὶ τῆς τε Λακωνικῆς καὶ τῆς Μεσσηνίας, ὅπου κοινὴν συνετέλουν πανήγυριν καὶ θυσίαν ἀμφότεροι — — — — — ἀπὸ δὲ τῶν Λιμνῶν τούτων καὶ τὸ ἐν τῇ Σπάρτῃ Λιμναῖον εἴρηται τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν.*

5) IGA 50 in Mistra von Le Bas gekauft, *Λιμνᾶτις*; 73 von demselben unter die spartanischen Inschriften eingereiht, *Π[ολυα]νθὶς ἀνέθεκε τᾶι Λιμνάτι*, 61 unbekannten Fundorts, *Ὀπορὶς ἀνέθεκε Λιμνάτι*. Ob das herrenlose Epigramm Anth. pal. 6, 280, in dem eine Jungfrau vor der Hochzeit Artemis Limnatis Tympana, Ball, Haarnetz und Puppen weiht, wirklich hierher gehört, ist zweifelhaft; es entstammt vermutlich alter Gelehrsamkeit.

obenerwähnten Tempel gehörten; jedenfalls bezeugen sie für die lakonische Limnatis einen orgiastischen Tanz von der Gattung, die uns schon oft in den Kulten der Artemis begegnet ist.

Auch in *Patrai* hatte Limnatis Fest und Tempel. Es gab dort ein altertümliches Xoanon, das in Mesoa, einer der drei Ortschaften, aus deren Zusammenschluß die Stadt Patrai entstanden war, aufbewahrt wurde. Die Legende erzählte, daß es von Preugenes aus Sparta entwendet worden war; Lakonien wurde als das Stammland der Limnatis betrachtet; dazu mag mit beigetragen haben, daß es auch in Sparta ein Mesoa gab. Artemis Limnatis hatte aber auch einen prächtigen Tempel an dem Markt, der von Säulenhallen umgeben war. Der einzige von dem Fest überlieferte Zug ist, daß ein Tempelsklave das alte Bild aus Mesoa nach dem Tempel in der Stadt trug, natürlich in feierlicher Prozession.[1]) Also muß Limnatis eine heilige Stätte, wenn auch eine unansehnliche, in dem alten Gau gehabt haben; das war der alte Kultort, der das Xoanon noch bewahrte. In den großen Tempel der Stadt kam die Göttin nur einmal im Jahre bei dem Fest auf Besuch. Daraus folgt, daß der Tempel nach dem Synoikismos gegründet wurde, als man die Kulte der Gaue nach der neuen Stadt übertragen wollte; vgl. Artemis Triklaria und Dionysos Aisymnetes.

Mit Artemis Limnatis ist der Heros Preugenes eng verbunden. Er hatte mit Hilfe eines getreuen Sklaven das Bild aus Sparta gebracht. Die Rolle des Sklaven ist eine ätiologische Legende, die den Festgebrauch erklären soll. Ein Sklave trug noch das Bild an dem Fest in die Stadt, wie ein Sklave es einst von Sparta nach Patrai getragen hatte. In die Gründungssage von Patrai ist Preugenes verflochten als Vater des Patreus, des Eponymen der Stadt. Beiden werden als Heroen an dem Fest der Artemis Limnatis Opfer dargebracht; das Grab des Preugenes befindet sich vor dem Tempel der Athena[2]), der

1) Paus. 7, 20, 7 *τῆς δὲ ἀγορᾶς ἄντικρυς κατὰ ταύτην τὴν διέξοδον τέμενός ἐστιν Ἀρτέμιδος καὶ ναὸς Λιμνάτιδος.* 8 *ἐχόντων δὲ ἤδη Λακεδαίμονα καὶ Ἄργος Δωριέων ὑφελέσθαι Πρευγένην τῆς Λιμνάτιδος τὸ ἄγαλμα κατὰ ὄψιν ὀνείρατος λέγουσιν ἐκ Σπάρτης, κοινωνῆσαι δὲ αὐτῷ τοῦ ἐγχειρήματος τῶν δούλων τὸν εὐνούστατον. τὸ δὲ ἄγαλμα τὸ ἐκ τῆς Λακεδαίμονος τὸν μὲν ἄλλον χρόνον ἔχουσιν ἐν Μεσόᾳ, ὅτι καὶ ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ Πρευγένους ἐς τοῦτο ἐκομίσθη τὸ χωρίον· ἐπειδὰν δὲ τῇ Λιμνάτιδι τὴν ἑορτὴν ἄγωσι, τῆς θεοῦ τις τῶν οἰκετῶν ἐκ Μεσόας ἔρχεται τὸ ξόανον κομίζων τὸ ἀρχαῖον ἐς τὸ τέμενος τὸ ἐν τῇ πόλει.*

2) Paus. 7, 20, 9 *πρὸ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς τοῦ ἱεροῦ Πρευγένους μνῆμά ἐστιν· ἐναγίζουσι δὲ καὶ τῷ Πρευγένει κατὰ ἔτος, ὡσαύτως δὲ καὶ Πατρεῖ, τὴν ἑορτὴν τῇ Λιμνάτιδι ἄγοντες.*

sich dem Bezirk der Limnatis anschließt, also im Heiligtum der Artemis Limnatis: der Athenatempel wird nur zur Orientierung erwähnt. Die Bedeutung der Göttin als Stadtgöttin zeigt sich darin, daß der Kult des Stadtgründers sich an sie anschließt.

Noch eine Nachricht gibt uns Pausanias über Patreus und seinen Vater. Auf einem Torbogen am Markte standen die vergoldeten Statuen von Patreus, Preugenes und einem Dritten, Atherion. Alle drei, auch der Eponym, waren im Kindesalter dargestellt.[1]) Das kindliche Alter ist merkwürdig, besonders da in der Sage Preugenes Vater des Patreus ist: es zeigt, daß die Sagenbildung jünger ist. Nun wurden an mehreren Orten Griechenlands göttliche Kinder in Zwei- oder Dreizahl verehrt. Gewöhnlich haben sie keine Eigennamen, sondern werden als *Διόσκουροι*, *Ἄνακτες παῖδες* u. ä. bezeichnet. Sie wurden als Kinder mit spitzen Hüten dargestellt[2]), in Pephnos als kleine Bilderchen; in Brasiai waren drei ebensolche Bilder, bei deren Benennung Pausanias zwischen Dioskuren und Korybanten schwankt[3]); als vierte war ihnen Athena beigegeben. Sie wurden mit den Kureten, Korybanten und besonders den Kabiren vermischt. Die Dioskuren wohnten unter der Erde in Therapne[4]); der Tempel des Kastor war über sein Grab gebaut (Paus. 3, 13, 1); sie waren also auch chthonische Mächte, die als Heroen aufgefaßt wurden.

Dies ist der nächste Vergleich, der sich für die als Knäbchen dargestellten Heroen in Patrai bietet. Die Kindesgestalt und die Wohnung unter der Erde (das Heroengrab) weisen sie in diesen Kreis. Man darf auch annehmen, daß sie ursprünglich nicht individualisiert waren, später sind sie in die Gründungsgeschichte der Stadt verflochten; der eine ist der Eponym der Stadt geworden, der zweite sein Vater, über den dritten ist nichts überliefert.

Issoria bei Sparta.

Artemis Issora[5]) wurde verehrt in Teuthrone an der Südküste von Lakonien (Paus. 3, 25, 4) — ob die Quelle *Ναΐα* sich bei dem Tempel

1) Paus. 7, 20, 7 *ἐπιθήματα ἐπὶ τῆς πύλης ἀνδριάντες εἰσὶν ἐπίχρυσοι, Πατρεύς τε καὶ Πρευγένης καὶ Ἀθερίων, οἳ Πατρέως ἡλικίαν παιδὸς ἔχοντος καὶ αὐτοὶ παῖδές εἰσι.*

2) S. die 'dioskurenartigen Gottheiten' von Marx, A.M. 10 (85) 81 ff. Vgl. S. 59.

3) Paus. 3, 26, 3 (vorher zitiert er Alkman für die Geburtslegende) u. 24, 5.

4) *Γ* 243, *λ* 301, Schol. Eur. Troad. 210; auch bei Pindar, der sie zwischen Himmel und Erde wechseln läßt, N. 10, 103, P. 11, 94.

5) Diese Namensform bei Paus. 3, 14, 2 in der neuesten Auflage wieder in die geläufige *Ἰσσωρία* geändert, aber sowohl das Fest, Issoria, wie der Hügel *τὸ Ἰσσώριον* haben den Namen von der Göttin Issora.

befand, ist bei der Kürze des Ausdrucks unsicher — und auf einem Hügel, Issorion, nahe Pitane bei Sparta.[1]) Über das Fest haben wir nur die nackte Notiz des Hesych, denn die Verbindung mit dem Agon in Pitane ist unsicher.[2])

Feste der Artemis Alpheiaia und Daphnia.

Es ist nur natürlich, daß die Göttin, deren Macht man in der üppigen Vegetation der wasserreichen Niederungen wahrnahm, auch eine Göttin des fließenden und aus der Erde hervorbrechenden Wassers wurde, da die Feuchtigkeit, die Quellen und Flüsse spenden, der Grund des Wachstums ist. Daher gibt es so oft, wie Wide bemerkt, eine Quelle bei den Artemisheiligtümern[3]); Artemis wird Quellgöttin wie Thermaia auf Lesbos, *ποταμία* auf Ortygia in Syrakusa, Flußgöttin wie Imbrasia auf Samos und Alpheiaia in Elis. Gerade an der Alpheiosmündung war ihr Kult sehr lebhaft (s. o. S. 210 A. 4).

Artemis Alpheiaia wurde in Letrinoi, Olympia und Syrakusa verehrt.[4]) Zwischen ihr und dem Flußgott mußten enge Beziehungen bestehen, aber die jungfräuliche Göttin hat den Sagen, deren bekanntester Niederschlag die Geschichte von der vor dem Alpheios fliehenden Arethusa ist, ihr Gepräge aufgedrückt. Ein eheliches Verhältnis wäre auch natürlich, kommt aber nur bei den Späteren vor.[5])

1) Plut., Ages. 32; Polyän, strat. 2, 14; Paus. 3, 14, 2 *ἐπανελθοῦσι δὲ ὀπίσω πρὸς τὴν λέσχην ἐστὶν Ἀρτέμιδος Ἰσσώρας ἱερόν· ἐπονομάζουσι δὲ αὐτὴν καὶ Λιμναίαν, οὖσαν οὐκ Ἄρτεμιν, Βριτόμαρτιν δὲ τὴν Κρητῶν.* An diese Stelle knüpft sich die heikle Frage betr. Artemis Limnaia in Sparta, die man mit Orthia oder Issora identifiziert hat. Jene Göttin muß existiert haben; das zeigt die eben angeführte Kultlegende von Patras, und nach der Strabonstelle (S. 211 A. 4) war der spartanische Kult eine Filiale von dem berühmten an der messenischen Grenze. Am besten werden alle drei Göttinnen auseinandergehalten; vgl. G. Wentzel, *Ἐπικλήσεις θεῶν*, Diss. Göttingen 1889, de Paus. p. 16.

2) Hesych s. v. *Ἰσσωρία· ἡ Ἄρτεμις καὶ ἑορτὴ καὶ τόπος ἐν Σπάρτῃ.* s. v. *Πιτανάτης· ἀγὼν γυμνικὸς ἐν Πιτάνῃ ἀγόμενος.* Zu Limnaia-Orthia führt Preger, AM. 22 (97) 341, die Glosse *Λιμνομάχαι· παῖδες οἱ πυκτεύοντες τόπῳ Λίμναις καλουμένῳ*, sehr unsicher! Zunächst denkt man an die athenischen Limnai.

3) Wide, LK. 118; Beispiele für die Beziehung auf das Wasser, Wernicke in P.-W. 2, 1343. Max. Tyr. or. 38 *ἱερὰ δὲ Ἀρτέμιδος πηγαὶ ναμάτων καὶ κοῖλαι νάπαι καὶ ἀνθηροὶ λειμῶνες.*

4) Ich schließe mich der von K. O. Müller, Proll. zu wissensch. Myth. 135 f. vorgetragenen Ansicht an, daß der von den eleischen Ansiedlern herübergenommene Kultname *Ἀλφειαία* zu der bekannten Sage Anlaß gegeben hat. *Ποταμία* Pind. P. 2, 7 ist eine Verflachung des eigentlichen Namens, den Schol. Pind. N. 1, 3 und P. 2, 12 geben. Anders Wentzel in P.-W. 1, 1630 u. 1633 f.

5) Belegstellen in P.-W. 1, 1632.

In der letrinäischen Sage stellt der liebeskranke Alpheios Artemis nach an der Pannychis, die sie mit ihren Nymphen feiert; sie betrügt ihn dadurch, daß sie sich und ihren Nymphen das Gesicht mit Schlamm bestreicht, wodurch sie unkenntlich wird.[1]) Die Sage lehnt sich an einen tatsächlichen Kultgebrauch in der nächtlichen Feier an, den sie zu erklären versucht. Frazer z. St. und Farnell CGS 2, 428 ziehen die unter Naturvölkern verbreitete Sitte an, als Einweihungszeremonie das Gesicht mit Schlamm zu beschmieren; am besten werden jedoch griechische Beispiele verglichen. Das *περιπλάττειν* war besonders in den dionysischen Mysterien häufig; das *ἀπομάττειν πηλῷ καὶ πιτύροις* ist aus der Demosthenesstelle über das Leben des Äschines allen geläufig; nach Harpokration s. v. verstanden einige darunter dasselbe wie *περιπλάττειν*. Auch Gips wurde für diesen Zweck verwendet.[2]) So wird auch das Beschmieren des Gesichtes mit Hefe verständlich, das ich nicht so unbedingt hätte verwerfen sollen, wie ich es getan[3]); es hat sehr starke Analogien in dem dionysischen Kreis.

Es ist aber fraglich, ob in allen diesen Gebräuchen Einweihungsriten zu suchen sind. Es scheint, als ob die eigentliche mystische Weihe das *ἀπομάττειν* wäre; Harpokration hat eine leicht verständliche und wohl auch tatsächlich vorkommende Verwechselung zugelassen. Dagegen hören wir, daß die Phallophoren bei ihren Schwänken das Gesicht mit Ruß überzogen hatten[4]), wie andere Dionysosverehrer mit Hefe, ebenso diejenigen, die die Kronien feierten.[5]) Das geschieht nicht, um sich unkenntlich zu machen, sondern entspricht der Neigung zu Vermummungen und Verkleidungen, die sich in allen diesen ländlichen Festgebräuchen der Fruchtbarkeitsgötter kundtut. In diesem Lichte ist auch die Pannychis in Letrinoi zu betrachten.

Man darf hieraus schließen, daß dies Fest eines gewissermaßen orgiastischen Charakters nicht entbehrte; darum war es auch wie die

---

1) Paus. 6, 22, 9 *ἐρασθῆναι τῆς Ἀρτέμιδος τὸν Ἀλφειόν, ἐρασθέντα δέ, — — — — — ἐπιτολμᾶν ὡς βιασόμενον τὴν θεόν, καὶ αὐτὸν ἐς παννυχίδα ἐς Λετρίνους ἐλθεῖν ὑπὸ αὐτῆς τε ἀγομένην τῆς Ἀρτέμιδος καὶ νυμφῶν, αἷς παίζων συνῆν αὐτῇ· τὴν δέ, ἐν ὑπονοίᾳ γὰρ τοῦ Ἀλφειοῦ τὴν ἐπιβουλὴν ἔχειν, ἀλείψασθαι τὸ πρόσωπον πηλῷ καὶ αὐτὴν καὶ ὅσαι τῶν νυμφῶν παρῆσαν κτλ.* Strab. 8 p. 343 *πρὸς δὲ τῇ ἐκβολῇ* (des Alpheios) *τὸ τῆς Ἀλφειωνίας Ἀρτέμιδος ἢ Ἀλφειούσης ἄλσος ἐστὶ — — — — — ταύτῃ δὲ τῇ θεῷ καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ κατ' ἔτος συντελεῖται πανήγυρις, καθάπερ καὶ τῇ Ἐλαφίᾳ καὶ τῇ Δαφνίᾳ.*

2) Belege s. bei Lobeck, Aglaoph. 653 ff.; Gruppe, GM. 903 A. 2.

3) Stud. de Dionysiis att. (Lund 1900) 89 f.

4) Semos von Delos bei Athen. 14 p. 622 D.

5) Lukian, Sat. 2.

dionysischen Orgien nächtlich. Über Tanz verlautet nichts, man kann solchen aber sicher voraussetzen, da Artemis von ihren Nymphen umgeben auftritt. Artemisische Tänze kamen auch sonst in Elis vor in dem Kult der Artemis Kordaka; vielleicht steckt eine Beziehung darauf in den Worten *αἷς παίζων συνῆν αὐτῇ*.[1])

Letrinoi war einst das größte der vielen Artemisheiligtümer der Gegend gewesen. Zu der Zeit des Pausanias war es sehr herabgekommen, auch die Göttin und ihre Feier waren nicht verschont worden. Pausanias a. a. O. erzählt, daß sie den Namen und Kult der Elaphiaia angenommen hatte. An dieser Nachricht zu zweifeln ist kein Grund, besonders da beide Formen später leicht ineinander übergingen und beide nebeneinander in *Olympia* verehrt und mit Panegyris gefeiert wurden.

Über den dortigen Kult kennen wir nur die mit dem letrinäischen übereinstimmenden Tatsachen, daß der Göttin eine Panegyris gefeiert wurde, und daß sie im Verein mit dem Gott Alpheios auftritt; ihnen wurde auf einem gemeinschaftlichen Altar geopfert.[2]) Augenscheinlich hat sich Artemis daran gemacht, den alten Flußgott zu verdrängen, es aber nicht vermocht.

Neben der genannten führt Strabon auch eine Artemis *Daphnia* an und schreibt ihr eine Panegyris zu. Über ihre Bedeutung s. o. S. 184 A. 1.

Pannychis der Artemis Triklaria in Patrai.

Diese Göttin und ihr Fest in Patrai ist so eng mit Dionysos Aisymnetes verbunden, daß eine nähere Erörterung bis zur Besprechung dieses Gottes gespart werden muß. Der Abschnitt, worin Pausanias über jenes Fest berichtet[3]), tut sich schon äußerlich als Einschiebsel

---

1) Daß die Göttin an einem Gemälde in dem Tempel der Artemis Alpheionia von einem Greif getragen wurde (Strab. 8 p. 343), hilft zum Verständnis des Kultes nicht weiter.

2) Paus. 5, 14, 6 *Ἀλφειῷ καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν ἐπὶ ἑνὸς βωμοῦ* (in Olympia); Schol. Pind. Ol. 5, 10.

3) Paus. 7, 19, 1 *Ἰώνων τοῖς Ἀρόην καὶ Ἄνθειαν καὶ Μεσάτιν οἰκοῦσιν ἦν ἐν κοινῷ τέμενος καὶ ναὸς Ἀρτέμιδος Τρικλαρίας ἐπίκλησιν, καὶ ἑορτὴν οἱ Ἴωνες αὐτῇ καὶ παννυχίδα ἦγον ἀνὰ πᾶν ἔτος. ἱερωσύνην δὲ εἶχε τῆς θεοῦ παρθένος, ἐς ὃ ἀποστέλλεσθαι παρὰ ἄνδρα ἔμελλε*; folgt die Geschichte von der sakrilegischen Liebe des Melanippos und der Komaitho. § 4 *καὶ ἐκείνους τε αὐτοὺς μάντευμα ἀφίκετο θῦσαι τῇ Ἀρτέμιδι καὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος παρθένον καὶ παῖδα.* Eurypylos trifft bei dem Fest ein, und dadurch wird das Menschenopfer abgeschafft; s. unter Dionysos Aisymnetes.

kund. Denn trotz der langen Geschichte von Komaitho und Melanippos hat er weder den Faden fallen lassen, noch fühlt er die Unterbrechung, sondern fährt 7, 20, 2 τοῦ περιβόλου κτλ. fort genau an den ersten Satz in Kap. 19 anschließend, so daß die Worte bei dem ersten Lesen in der Luft zu schweben scheinen.

Der Zusammenhang mit Dionysos Aisymnetes ist nicht nur aus dem Aition ersichtlich. Die Etymologie des Namens Triklaria ist durchsichtig genug, τρι- und κλᾶρος. Jedoch ergibt sich kein rechter Sinn, wenn man bloß die Bedeutung 'Landlos' = 'Acker' im Auge hat. Sobald man hingegen unter den drei κλᾶροι die ehemals selbständigen Gaue von Patrai versteht, ist die Folgerung einleuchtend, daß Artemis Triklaria die Göttin des Synoikismos vorstellt. Das ist Dionysos Aisymnetes auch, denn nach Paus. 7, 21, 6 wurden die Bilder von Dionysos Mesateus, Antheus und Aroeus, die jeder nach einem der drei Gaue benannt sind, nach seinem Heiligtum gebracht.

Gegen diese Annahme scheint zu streiten, daß nach Paus. 7, 19, 1 schon die Ioner vor dem Synoikismos durch Patreus der Artemis Triklaria eine Pannychis feierten. Darauf ist selbstverständlich nicht viel Wert zu legen, denn Eurypylos, der Held im troischen Krieg, mußte vor Patreus gesetzt werden; daher die Erklärung und die Betonung der Tatsache, daß der Synoikismos noch nicht stattgefunden hatte. Aus den Worten des Paus. geht deutlich hervor, daß das Heiligtum der Artemis Triklaria geradezu Bundesheiligtum war, obgleich der Verfasser die Trennung durch die Worte Ἰώνων τοῖς Ἀρόην καὶ Ἄνθειαν καὶ Μεσάτιν οἰκοῦσιν ἦν ἐν κοινῷ τέμενος aufrechtzuerhalten sucht.

Eurypylos, der den Kasten mit dem Bild des Dionysos Aisymnetes dorthin gebracht haben soll, tritt dabei auch in Verbindung mit Artemis Triklaria; zu unserer Verwunderung hören wir aber, daß sein Grab sich zwischen Altar und Tempel der Artemis Laphria befindet (7, 19, 1), das Heiligtum der Triklaria lag dagegen in Aroe am Bache Meilichios (7, 20, 2). Es trifft sich merkwürdig, daß die Tempelstatue der Laphria von außerhalb eingeführt worden ist, und daß der Kult demselben Verdacht unterliegt. Bei der Annahme, daß Laphria eine ältere Triklaria verdrängt habe, kommt Eurypylos zu der Göttin, mit der er in Verbindung steht, ein Umstand, der die Behauptung des Pausanias, daß die Laphria von außerhalb stamme, noch mehr erhärtet.

Laphrien.

Artemis Laphria ist eine der Artemisgestalten, die die weiteste Verbreitung gefunden haben, besonders in Mittelgriechenland. Ihr Hauptland scheint Ätolien gewesen zu sein.[1]) Die Messener in Naupaktos hatten sie von den Ätolern übernommen und nannten sie *Αἰτωλή*[2]), dieselbe Herkunft hat wohl die *Αἰτωλίς* im Heneterlande[3]); von Kalydon kam sie nach Patrai. Ihr Gebiet erstreckte sich aber noch weiter; in Gytheion gab es einen Monat Laphrios. Feste der Göttin sind aus Patrai, Kephallenia, Hyampolis in Phokis und Delphi überliefert; in Tithorea scheint ihr Fest in ein Isisfest umgewandelt worden zu sein (s. S. 154f.).

Pausanias berichtet ausführlich über den Kult in *Patrai*. Das Kultbild war von Menaichmos und Soidas verfertigt und stammte aus Kalydon[4]), wo der Kult der Laphria so stark war, daß er sogar einen Apollon Laphrios geschaffen hatte (Strabon 10 p. 459); Kaiser Augustus hatte es den Patrensern geschenkt. Das goldelfenbeinerne Bild, das die Göttin als Jägerin darstellte, wollten P. Gardner und Imhoof-Blumer auf Münzen von Patrai wiederfinden.[5]) Es gibt aber noch zwei große Artemiskulte in Patrai, und es ist nicht recht einzusehen, warum sie nicht in Betracht kommen können. Dagegen hat Studniczka mit Zustimmung von Wolters a. a. O. eine Kopie der Kultstatue in der bekannten bemalten Statuette aus Pompeji wiedergefunden.[6])

Pausanias behauptet, daß auch der Name, d. h. der ganze Kult, fremd sei und aus Kalydon stamme wie der des Dionysos Kalydonios. Etwas Unglaubliches hat eine solche Kultverpflanzung gar nicht[7]), besonders da sie auf den Befehl der Römer geschah, die von alters her daran gewöhnt waren, daß die Kulte einer eroberten Stadt in die

---

1) Der Monat Laphrios auch in Gytheion; sonst in Phokis und Erineos.

2) Paus. 4, 31, 7 vgl. m. 10, 38, 12; Wolters, AM. 14 (89) 133ff.

3) K. O. Müller, Dorier 1, 377 A. 5.

4) Paus. 7, 18, 8 *Πατρεῦσι δὲ ἐν ἄκρᾳ τῇ πόλει Λαφρίας ἱερόν ἐστιν Ἀρτέμιδος· ξενικὸν μὲν τῇ θεῷ τὸ ὄνομα, ἐσηγμένον δὲ ἑτέρωθεν καὶ τὸ ἄγαλμα. Καλυδῶνος γὰρ καὶ Αἰτωλίας τῆς ἄλλης ὑπὸ Αὐγούστου βασιλέως ἐρημωθείσης διὰ τὸ ἐς τὴν Νικόπολιν τὴν ὑπὲρ τοῦ Ἀκτίου συνοικίζεσθαι καὶ τὸ Αἰτωλικόν, οὕτω τὸ ἄγαλμα τῆς Λαφρίας οἱ Πατρεῖς ἔσχον.*

5) JHS 7 (87) 80. Der Typus ist der der Jagdgöttin. „Die plastischen Wiederholungen (z. B. Clarac 4 Tf. 576, 1241) weisen aber einen für jene Künstler zweifellos zu jungen Stil auf.“ Wolters, AM. 14 (89) 133.

6) Röm. Mitt. 3 (88) 277; Berl. Abg. 442. Bogen in der Linken.

7) Übertragung von Götterbildern Paus. 2, 17, 5; 7, 2, 11; 8, 30, 3; 46, 2 u. 4.

siegreiche feierlich übertragen wurden. Artemis Laphria hat Artemis Triklaria von der Burg verdrängt (s. o. S. 217). Dann muß auch das von Pausanias beschriebene[1]), echt altertümliche Opfer mit übernommen worden sein; es kommt auch sonst in dem Kult der Laphria vor. Das Fest, das Pausanias selbst gesehen haben will, umfaßt (wenigstens) zwei Tage. An dem ersten geht ein großer Festzug vonstatten, von dem wir nur wissen, daß die jungfräuliche Priesterin der Göttin den Zug beschloß; sie stellt die Göttin selbst in ihrer Epiphanie dar.[2]) Vielleicht wurden auch die Opfertiere in dem Zuge geführt; vgl. das Isisfest in Tithorea und den von Theokrit erwähnten Zug in Syrakusa (o. S. 206). Münzbilder stellten die Priesterin dar, wie sie auf einem mit Hirschen bespannten Wagen einherfährt.[3]) An dem folgenden Tag wurde ein großes Opfer von lebenden Tieren und Früchten dargebracht, für das im voraus große Zurüstungen getroffen worden waren. Um den Altar herum hatte man noch frische Hölzer (*ξύλα ἔτι χλωρά*) gestellt, die bis 16 Ellen hoch waren, und auf dem Altar sehr trockenes Holz gehäuft. Die Beschreibung ist nicht klar. Auf den ersten Blick versteht man die Worte von Pfählen von noch frischem (grünem) Holz, die einen Zaun bildeten, der die Tiere zu entfliehen hinderte; grünes Holz nimmt man, damit die Pfähle nicht gleich aufflammen, sondern unversehrt stehen bleiben, während der Scheiterhaufen brennt.[4]) Wenn aber die Pfähle einen zusammenhängenden Zaun bildeten, ist es auffällig, daß Pausanias die Höhe jedes einzelnen Holzes hervorhebt

1) Paus. 7, 18, 11 *ἄγουσι δὲ καὶ Λάφρια ἑορτὴν τῇ Ἀρτέμιδι οἱ Πατρεῖς ἀνὰ πᾶν ἔτος, ἐν ᾗ τρόπος ἐπιχώριος θυσίας ἐστὶν αὐτοῖς. περὶ μὲν τὸν βωμὸν ἐν κύκλῳ ξύλα ἱστᾶσιν ἔτι χλωρὰ καὶ ἐς ἑκκαίδεκα ἕκαστον πήχεις· ἐντὸς δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὰ αὐότατά σφισι τῶν ξύλων κεῖται. μηχανῶνται δὲ ὑπὸ τὸν καιρὸν τῆς ἑορτῆς καὶ ἄνοδον ἐπὶ τὸν βωμὸν λειοτέραν, ἐπιφέροντες γῆν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοὺς ἀναβασμούς.* 12 *πρῶτα μὲν δὴ πομπὴν μεγαλοπρεπεστάτην τῇ Ἀρτέμιδι πομπεύουσι, καὶ ἡ ἱερωμένη παρθένος ὀχεῖται τελευταία τῆς πομπῆς ἐπὶ ἐλάφων ὑπὸ τὸ ἅρμα ἐζευγμένων· ἐς δὲ τὴν ἐπιοῦσαν τηνικαῦτα ἤδη δρᾶν τὰ ἐς τὴν θυσίαν νομίζουσι, δημοσίᾳ τε ἡ πόλις καὶ οὐχ ἧσσον ἐς τὴν ἑορτὴν οἱ ἰδιῶται φιλοτίμως ἔχουσιν. ἐσβάλλουσι γὰρ ζῶντας ἐς τὸν βωμὸν ὄρνιθάς τε τοὺς ἐδωδίμους καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα, ἔτι δὲ ὗς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας, οἱ δὲ καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰ τέλεια τῶν θηρίων· κατατιθέασι δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ δένδρων καρπὸν τῶν ἡμέρων.* 13 *τὸ δὲ ἀπὸ τούτου πῦρ ἐνιᾶσιν ἐς τὰ ξύλα. ἐνταῦθά που καὶ ἄρκτον καὶ ἄλλο τι ἐθεασάμην τῶν ζῴων, τὰ μὲν ὑπὸ τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῦ πυρὸς βιαζόμενα ἐς τὸ ἐκτός, τὰ δὲ καὶ ἐκφεύγοντα ὑπὸ ἰσχύος· ταῦτα οἱ ἐμβαλόντες ἐπανάγουσιν αὖθις ἐς τὴν πυράν. τρωθῆναι δὲ οὐδένα ὑπὸ τῶν θηρίων μνημονεύουσιν.*

2) Back, de gr. caer., in qu. hom. deorum uice fung., Diss. Berlin 1883 S. 4.

3) Stephani, CR. de St. Petersbourg 1868 S. 7ff.; Frazer zu Paus. a. a. O.

4) So Puchstein, Arch. Jb. 11 (96) 57, vgl. 76f.

(*καὶ ἐς ἑκκαίδεκα ἕκαστον πήχεις*). Daher würde man eher nach der Analogie der Gebräuche in Hierapolis und anderwärts[1]) an neben dem Altar aufgestellte Bäume denken; sie müssen aber abgeästet gewesen sein, da sie *ξύλα χλωρά* genannt werden.[2]) Die Tiere flohen oft aus den Flammen in die umstehende Menge hinein, so daß kein Zaun vorhanden gewesen zu sein scheint. Ein Zaun stimmt auch nicht mit der Angabe, daß Erde auf die Stufen des Altars aufgeschüttet wurde, um einen geebneten Aufgang zu schaffen, auf dem die Tiere hinaufgeführt wurden, um in die Flammen gestürzt zu werden. Geopfert werden allerlei wilde Tiere, eßbare Vögel und Früchte.

Der Zusammenhang, in den dieser merkwürdige Opferritus einzureihen ist, ist in der Untersuchung von den Daidala besprochen worden (S. 54 f.). Die Göttin ist die tiergewaltige; das Kultbild stellt sie als Jägerin dar; sie fährt im Festzug mit einem Hirschgespann, allerlei Tiere werden ihr lebendig verbrannt.

Ein Kult der Artemis Laphria auf *Kephallenia* wird bezeugt von Antoninus Liberalis.[3]) Er identifiziert die Göttin mit Britomartis; sie steht zu dieser Lieblingsgestalt der Mythographen in demselben Verhältnis wie die alte Göttin Aphaia auf Ägina, die auch Britomartis sein soll. Gerade die entscheidende Stelle ist nicht in Ordnung. Die Mss. haben *ἴρον*, was verschieden geändert worden ist; da aber *ὡς θεῷ* hinzugefügt ist, muß der Sinn sein, daß ihr wie einer Göttin (nicht wie einer Heroine) geopfert wurde.

Artemis Laphria hatte festen Kult auch in *Delphi*, obgleich sie gegen die anderen großen Kulte in den Schatten tritt. Daß Laphrios, der das kalydonische Bild gestiftet haben soll, ein Sohn des Kastalios,

---

1) Lukian, dea Syr. 49 *δένδρεα μεγάλα ἐκκόψαντες ἐν τῇ αὐλῇ ἑστᾶσι, μετὰ δὲ ἀγινέοντες αἶγάς τε καὶ ὄιας καὶ ἄλλα κτήνεα ζωὰ ἐκ τῶν δενδρέων ἀπαρτέουσιν· ἐν δὲ καὶ ὄρνιθες καὶ εἵματα καὶ χρύσεα καὶ ἀργύρεα ποιήματα. ἐπεὰν δὲ ἐντελέα πάντα ποιήσωνται, περιενείκαντες τὰ ἱρὰ περὶ τὰ δένδρεα πυρὴν ἐνιᾶσι, τὰ δὲ αὐτίκα καίονται.* Vgl. etliche Münzen: von Ephesos (Valerian) stehender Widder vor einem Turm, von dessen oberem Teil ein Baum sich ausbreitet (Imhoof-Blumer, Griech. Münze, Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. 18 (90) Tf. 8 Nr. 23 u. S. 640); das gleiche Bild auf Münzen des ionischen Magnesia, wo der Turm nach oben verjüngt ist und Ähnlichkeit mit einem Scheiterhaufen hat (Gordian, a. a. O. Nr. 24 u. a.); auch auf der herakleotischen Münze Tf. 6 Nr. 4 wahrscheinlich eine *πυρά*, vor welcher der zu opfernde Widder steht. Ähnliche Münze aus Amasia, Arch. Jb. 11 (96) 57.

2) *ξύλον* steht für *δένδρον* besonders in späterer Zeit; hierbei wird aber der Zusatz *ἔτι χλωρά* nicht so leicht verständlich.

3) Anton. Lib. 40 *εἰς Κεφαλληνίαν ἀνέβη καὶ αὐτὴν ὠνόμασαν οἱ Κεφαλλῆνες Λαφρίαν καὶ ἱερὰ* (mss. *ἴρον*) *ἤγαγον ὡς θεῷ.*

des Sohnes des Delphos, ist (Paus. 7, 18, 9), bringt jene Tatsache zum Ausdruck. Laphrien (neben zwei anderen Artemisfesten[1])) gehören zu den Mahlen der Labyaden; es gab auch ein Geschlecht der Laphriaden in Delphi[2]); auch das muß in Verbindung mit dem Kult der Laphria gestanden haben.

Die Stadtgöttin von *Hyampolis* in Phokis war Artemis. Pausanias erzählt (10, 35, 9), daß ihr Tempel nur zweimal im Jahre geöffnet wurde — selbstverständlich an den Festen — und daß die Herden, die der Artemis heilig waren, besser als andere gediehen. Aus einer sehr zerstörten Inschrift (IG. IX, 1, 87) ersehen wir, daß Apollon neben sie getreten war wie in Kalydon, und daß die Götter Tempelgut besaßen.

Der Beiname der Artemis ist nicht überliefert, sie hieß aber sicher Laphria, denn das große Artemisfest zu Hyampolis hieß Laphria, und danach ist der Monat Laphrios benannt. Dagegen scheint zu streiten, daß die zweimal von Plutarch erwähnte große Feier von ihm Elaphebolien genannt wird.[3]) Dazu kommt ein inschriftlicher Beleg[4]), in dem jemand sich rühmt, die Kaisareen und die großen Elaphebolien und Laphrien eingeführt zu haben, was nicht so zu verstehen ist, daß die ganze Feier neu gestiftet worden sei, sondern sich nur auf die Zufügung der Agone bezieht, die in dieser Zeit für den Glanz eines Festes unerläßlich waren. Der Herausgeber, V. W. Yorke, merkt die Möglichkeit an, daß Elaphebolien und Laphrien ein Doppelname desselben Festes seien, Dittenberger aber z. St. faßt sie als zwei gesonderte Feste auf. Es gibt viele Beispiele dafür, daß einem Fest ein zweifacher, sogar dreifacher Name beigelegt wurde, wie Amphiaraen und Romäen, Ptoien und Kaisareen, Sebasteien und Tyrimnäen usw. Zwar pflegen dies solche Feste zu sein, mit denen man Rom oder den Kaiser ehren wollte.[5]) Ich will kein Gewicht darauf legen, daß die Elaphebolien und Laphrien

---

1) Eukleia und Artemitia; sie fallen in den dem phokischen Laphrios (= Elaphebolion) entsprechenden Monat Theoxenios, da sie zwischen Opfern am 7. und 9. Bysios und den Theoxenien stehen, SIG[2] 438 Z. 173.

2) Hesych s. v. *Λαφριάδαι· φρατρία ἐν Δελφοῖς.*

3) Plut., qu. symp. p. 660 D *Ἐλαφηβολίων γὰρ ὄντων, εἰς Ὑάμπολιν ἐπὶ τὴν ἑορτὴν ἀφικνουμένους ἡμᾶς εἱστία Φίλων* u. mul. virt. p. 244 E s. u.

4) IG IX, 1, 90 = JHS 16 (96) 309 Nr. 5 *ἀγωνοτεθήσας αὐτοῦ τῶν μεγάλων Καισαρήων καὶ τῶν μεγάλων Ἐλαφηβολίων τε καὶ Λαφρίων δίς, οὓς ἀγῶνας μόνος καὶ πρῶτος εἰσηγήσατο κτλ.*

5) Hier ist *Καισάρηα* getrennt zu nehmen, wie der Plural *οὓς ἀγῶνας* und die Wiederholung des Wortes *μεγάλα* vor *Ἐλαφηβόλια* zeigen; dadurch werden auch *τὰ μεγάλα Ἐλαφηβόλια καὶ Λάφρια* eng zusammengeschlossen.

durch *τε—καί* enger zusammengefaßt zu sein scheinen, sondern den ausschlaggebenden Festgebräuchen nachgehen.

Wir kennen sie nur aus dem Aition, das von Plutarch, Pausanias und Polyän erzählt wird.[1]) Es war ein Krieg auf Leben und Tod zwischen Phokern und Thessalern. Bei dem letzten Verzweiflungskampf hatten die Phoker, auf das Schlimmste bereit, alle ihre Habe, Schmuck, Kleider, Tiere nebst Kindern und Weibern gesammelt und einen großen Scheiterhaufen aufgeschichtet. Einige Wächter waren zurückgelassen mit dem Befehl alles in Flammen zu stecken, wenn sie die drohende Niederlage wahrnahmen. Es kam aber anders, und die Phoker feierten zum Gedächtnis ihres Sieges das größte der Feste, die Elaphebolien zu Ehren der Artemis in Hyampolis. Die Beziehung zum Feste steht nur bei Plutarch; die Erzählung wurde als ganz geschichtlich aufgefaßt; man wußte sogar den Urheber des Entschlusses bei Namen zu nennen, Daiphantos, Sohn des Bathyllios (Plutarch). Die Geschichte war so verbreitet, daß *Φωκικὴ ἀπόνοια* für einen verzweifelten Beschluß sprichwörtlich geworden war. In einem Punkte hat Pausanias das Ursprüngliche besser bewahrt, indem er uns die Nachricht gibt, daß in dem Falle einer Niederlage nicht nur Weiber und Kinder, sondern auch alle bewegliche Habe und Haustiere und sogar Götterbilder für den Scheiterhaufen bestimmt waren. Gemäß der Tendenz seiner Schrift, die den Heldenmut der Frauen feiert, erwähnt Plutarch, wie Polyän, nur die Menschen, das andere wurde als für den Zweck nebensächlich ausgelassen. Er schmückt die Novelle weiter aus, indem er von einem förmlichen Beschluß der Frauen, ja

---

1) Plut., mul. virt. p. 244 B ff. — — — *μαρτυρούμενον ἱεροῖς τε μεγάλοις, ἃ δρῶσι Φωκεῖς ἔτι νῦν περὶ Ὑάμπολιν* — — — — — — C *Δαΐφαντος οὖν ὁ Βαθυλλίου, τρίτος αὐτὸς ἄρχων, ἔπεισε τοὺς Φωκεῖς μὲν αὐτοὺς ἀπαντήσαντας τοῖς Θετταλοῖς μάχεσθαι, τὰς δὲ γυναῖκας ἅμα τοῖς τέκνοις εἰς ἕνα ποι τόπον συναγαγόντας ἐξ ἁπάσης τῆς Φωκίδος, ὕλην τε περινῆσαι ξύλων καὶ φυλακὰς καταλιπεῖν, πρόσταγμα δόντας, ἂν αἴσθωνται νικωμένους αὐτούς, κατὰ τάχος τὴν ὕλην ἀνάψαι καὶ καταπρῆσαι τὰ σώματα.* — — — D — — — — — — — *ἑορτὴν δ' ἐκ πασῶν μεγίστην τὰ Ἐλαφηβόλια μέχρι νῦν τῇ Ἀρτέμιδι τῆς νίκης ἐκείνης ἐν Ὑαμπόλιδι τελοῦσιν.* Paus. 10, 1, 6 *καὶ ἡ συμφορὰ σφῶν κατάπληξιν τοῖς ἐπὶ τοῦ στρατοπέδου τῶν Φωκέων τηλικαύτην ἐνεποίησεν, ὥστε καὶ τὰς γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ὅσα τῶν κτημάτων ἄγειν ἦν σφίσιν ἢ φέρειν, ἔτι δὲ καὶ ἐσθῆτα καὶ χρυσόν τε καὶ ἄργυρον καὶ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν ἐς ταὐτὸ συλλέξαντες πυρὰν ὡς μεγίστην ἐποίησαν, καὶ ἐπ' αὐτοῖς ἀριθμὸν τριάκοντα ἄνδρας ἀπολείπουσι· προσετέτακτο δὲ τοῖς ἀνδράσιν, εἰ ἡττᾶσθαι τοὺς Φωκέας συμβαίνοι τῇ μάχῃ, τότε δὴ προαποσφάξαι μὲν τὰς γυναῖκάς τε καὶ παῖδας καὶ ὡς ἱερεῖα ἀναθέντας ταῦτά τε καὶ τὰ χρήματα ἐπὶ τὴν πυρὰν καὶ ἐνέντας πῦρ οὕτως ἤδη διαφθαρῆναι.* Die Wiederholung bei Polyän, strat. 8, 65 bietet nur einen Auszug.

sogar der Kinder, sich dem Flammentod zu weihen, zu erzählen weiß.

Die Selbstverbrennung des Besiegten nebst aller seiner Habe, Weibern und Kindern, ist ein altes Motiv, das uns aus dem Ende des Sardanapal geläufig ist und auch von Kroisos erzählt wurde, wie Bacchylides und ein Vasenbild bezeugen.[1]) Vgl. auch den Bericht von dem Tod Hamilkars in der Niederlage bei Himera.[2]) Es fragt sich nun, wie dieses Motiv sich in Phokis festsetzen konnte. Die Antwort gibt eine andere Frage, warum diese Geschichte mit den Elaphebolien in Hyampolis in Verbindung gebracht wurde. Sie wurden nach Plutarch als Gedächtnisfest des Sieges gestiftet, das bedeutet nach antiker Anschauung, daß die damaligen Ereignisse in die Festgebräuche projiziert wurden; Plutarch sagt, daß der Heldenmut der Frauen durch große Festgebräuche (ἱερά) bezeugt wurde. Wir müssen daher die Festgebräuche der Novelle entnehmen. Es wurde also an den Elaphebolien ein großer Scheiterhaufen errichtet, auf dem allerlei Dinge verbrannt wurden, die Pausanias aufzählt; er sagt sogar, daß alles ein Opfer war (ὡς ἱερεῖα ἀναθέντας ταῦτά [Weiber und Kinder] τε καὶ τὰ χρήματα). Konsequenterweise mußte man annehmen, daß auch Menschen auf dem Holzstoß verbrannt worden seien. Unglaublich ist es nicht, da Menschenopfer nicht so selten waren; es kann aber dieser Zug durch das novellistische Motiv, das die Verbrennung der Besiegten verlangte, hinzugekommen sein. Eine andere Möglichkeit ist denkbar. Pausanias berichtet, daß auch die Götterbilder verbrannt werden sollten. Das kann nicht freie Erfindung sein, sondern beruht darauf, daß Puppen verbrannt wurden wie bei den verwandten Daidala; diese Puppen wurden gedeutet teils als Menschen, teils als Götterbilder, die bei jener Gelegenheit so knapp dem Scheiterhaufen entgingen, und deren Nachbildungen jetzt als Erinnerung verbrannt wurden.

Das Recht, ein solches Opfer zu postulieren, gibt uns die Ansässigkeit der Artemis Laphria in Phokis und das Opferfest in Patrai. Ein Unterschied, der nicht zu schwer wiegt, ist, daß in Hyampolis die Tiere vielleicht zuerst getötet wurden — wenn richtig, eine spätere Milderung; in dem Bericht steht nur, daß die Menschen vorher abgeschlachtet werden sollten. Das Bezeichnende ist, daß Tiere aller Art dargebracht wurden wie in Patrai und in Messene den Kureten.

1) Das Vasenbild z. B. Welcker, Ant. Denkm. 3 Tf. 33; schon Duncker folgerte daraus, daß Kroisos freiwillig den Flammentod suchte. Jetzt Bacchyl. 3, 29 ff.

2) Hdt. 7, 167; Polyän, strat. 1, 27, 2.

Hier wurden noch Schmucksachen und Kleider hinzugefügt wie in Hierapolis (s. o. S. 220 A. 1).

Die soeben erschlossenen Riten der Elaphebolien erinnern unter allen griechischen Opfern zunächst an die Laphrien. Und es gibt Laphrien in Hyampolis, und der phokische Monat, der dem attischen Elaphebolion entspricht, heißt Laphrios. Also war Artemis Laphria und nicht Elaphebolos die in Phokis heimische Göttin. Ihr Fest, die Laphrien, ist zu dem Doppelnamen Elaphebolien gekommen durch Anlehnung an das gleichzeitig gefeierte attische Fest; gerade später und auch bei Plutarch drängt sich die attische Überlieferung überall hinein. Die attischen Elaphebolien sind eigentlich sehr wenig bekannt. Es wurden der Artemis Elaphebolos Hirsche geopfert, die als Kuchen in Form eines Hirsches zu verstehen sind.[1] Der Kuchen ist Ersatz eines wirklichen Opfers, so daß auch in Athen einmal der Artemis ein Hirsch geopfert worden ist. Auch dieses Opfer scheint ein Rest von einem Feste zu sein, das den Laphrien ähnlich gewesen ist. Bezeichnend ist die Opferung von wilden Tieren; daß sie für Hyampolis nicht direkt bezeugt ist, wird aus der Beschaffenheit der Berichte verständlich, denen die Einzelheiten der Opferriten gleichgültig sind. Plutarch bezeichnet also das phokische Fest mit dem attischen Parallelnamen, die Inschrift fügt den heimischen Namen hinzu. Dies konnte um so eher geschehen, weil das Fest selbst früh eingegangen zu sein scheint mit Ausnahme der Erneuerung in der Kaiserzeit; Pausanias erwähnt es nicht, wo er die Stadt Hyampolis beschreibt, sondern sagt nur, daß der Artemistempel zweimal im Jahre geöffnet wurde.[2]

Die Artemis Laphria ist eine rechte *πότνια θηρῶν*, der deswegen allerlei, besonders wilde Tiere dargebracht wurden; als solche ist sie auch Jagdgöttin; ihr Bild trägt den Bogen. Die ihr entsprechende attische Elaphebolos ist geradezu Jagdgöttin.[3] Dieser Punkt des

1) Bekk. anecd. 1, 249 s. v. Ἐλαφηβολιών vgl. mit Athen. 14 p. 646 E.

2) Auch die in Aulis verehrte Artemis scheint mit der Laphria verwandt zu sein. Die marmornen Tempelbilder, von denen das eine die fackeltragende, das andere die bogenschießende Artemis darstellte, sind wohl jünger. Das Opfer aber gehört entschieden zu der laphrienartigen Gruppe: Paus. 9, 19, 7 *λέγεται δὲ ὡς ἐν Αὐλίδι πνεῦμα τοῖς Ἕλλησιν οὐκ ἐγίνετο ἐπίφορον, φανέντος δὲ ἐξαίφνης ἀνέμου οὐρίου θύειν τῇ Ἀρτέμιδι ὅ τι ἕκαστος εἶχε, θήλειά τε ἱερεῖα καὶ ἄρσενα ὁμοίως· καὶ ἀπ' ἐκείνου διαμεμένηκεν ἐν Αὐλίδι πάντα τὰ ἱερεῖα εἶναι δόκιμα.* Die Sage von der Opferung der Iphigeneia bezeugt ein Hirschopfer; wenn sie auf ein altes Menschenopfer hindeutet, ist das in dem Kult der Laphria gar nicht befremdend; vgl das Aition zu dem Fest in Hyampolis.

3) Ἐλαφηβόλος ἄγρη Σ 319 Jäger, Hesych. s. v. erklärt κυνηγός.

Kultes fällt am meisten in die Augen, aber wie bei allen bedeutenden Gottheiten ist ihr Wirkungskreis nicht spezialisiert; in Patrai erhält sie auch Früchte, in Hyampolis allerlei Schmucksachen und Kleidungsstücke. Ihr Fest ist das alte, gemein-europäische Jahresfeuer, das gerade wegen ihrer allgemeinen Bedeutung sich an sie angeschlossen hat; der barbarische Gebrauch, lebendige Tiere in die Flammen zu werfen, schien auch am besten für die finstere *πότνια θηρῶν* zu passen.

Feste der Artemis Diktynna.

Die kretischen Göttinnen Diktynna und Britomartis sind teils mit einander teils mit der wesensverwandten Artemis identifiziert worden.[1]) Diese war im östlichen, jene im westlichen Kreta zu Hause, wo ihr schon von Herodot 3, 59 u. a. erwähntes Heiligtum auf dem Vorgebirge Diktynnaion nahe der Stadt *Kydonia* lag. Hier ist durch den kallimacheischen Hymnus an Artemis ein Festtag für sie bezeugt.[2]) Man begegnet aber einem nicht vorhergesehenen Hindernis: Kallimachos läßt die Jungfrau von dem Diktäischen Berg ins Meer springen. Deswegen ist er schon in alter Zeit eines groben Versehens geziehen worden; der gelehrte Bibliothekar mußte doch wissen, daß Dikte mitten in Kreta lag und für einen Meeressprung nicht paßte. Mehrfache Lösungen sind vorgeschlagen worden. Schneider, Callimachea 1, 238, meint, daß der Name Kydonier die Kreter überhaupt bezeichnen solle, und verlegt die ganze Sage ins Diktegebirge. Dagegen streitet aber zu sehr der alte Sagenbestandteil, der Meeressprung. Tümpel will a. a. O., Apollodoros bei Diodor 5, 76 folgend, aus dem Mythos der Britomartis den Namen Diktynna und den Meeressprung ausscheiden. Die Folge ist, daß die Festgebräuche gegen die Überlieferung der Britomartis zugeteilt werden müssen, was auch unmöglich ist, da Kallimachos einen bestimmten Festtag der Diktynna in Kydonia überliefert. Das Aition kann nicht von dem Fest getrennt werden. Viel einfacher und wahrscheinlicher ist der von Rapp und Jessen eingeschlagene Ausweg[3]), daß *Δικταῖον ὄρος* für *Δικτύνναιον ὄρος* steht.

1) Daß sie beide ursprünglich selbständige Gottheiten seien, hat zögernd Wide, LK. 125, bestimmter Tümpel, P.-W. 3, 880 ausgesprochen.

2) Kallim., in Dian. 197 *ὅθεν μετέπειτα Κύδωνες*
νύμφην μὲν Δίκτυναν, ὄρος δ' ὅθεν ἥλατο νύμφη
Δικταῖον καλέουσιν, ἀνεστήσαντο δὲ βωμούς
ἱερά τε ῥέζουσι· τὸ δὲ στέφος ἤματι κείνῳ
ἢ πίτυς ἢ σχῖνος, μύρτοιο δὲ χεῖρες ἄθικτοι.

3) RL. 1, 822; P.-W. 4, 586 f.

Es ist wohl ein gelehrter Versuch, die Identifikation der Göttinnen durch die Namensgleichheit ihrer Kultorte zu stützen, indem man das Diktynnaion an Dikte anlehnte, wo Britomartis zu Hause war.

Die Alexandriner gingen entlegenen Lokalkulten besonders gerne nach, und so hat Kallimachos hier ein kydonisches Fest berührt, wobei er an das Aition anknüpfte. Er sagt, daß die Opfer noch an einem bestimmten Tag verrichtet wurden, an dem man sich mit Fichtenzweigen oder Mastix bekränzte, dagegen die Myrte nicht anrührte. Über die Bedeutung des Gebrauches läßt sich nicht ins reine kommen.[1])

Diktynna tritt auch in anderen Gegenden Griechenlands auf, besonders in der gegenüberliegenden Landschaft des Festlandes, Lakonien. Pausanias[2]) erwähnt ein Heiligtum auf einer Höhe in der Gegend von *Las*; dort wurde der Diktynna ein jährliches Fest gefeiert, von dem übrigens nichts mehr bekannt ist.

Saronia.

Der Meeressprung der Diktynna ist ein ursprünglicher Bestandteil ihrer Sage. Wegen der Etymologie ist das Motiv hinzugekommen, daß sie in einem Fischernetze gerettet worden sei, vielleicht mit Anlehnung an fremde Kultsagen, denn es ist eine nicht seltene Sage, daß ein Götterbild von Fischern aus dem Meer gezogen wird.[3]) Gerade das Bevorzugen dieser gesuchten Herleitung vor der viel natürlicheren, daß Diktynna ihren Namen von dem Jagdnetz hat, zeigt, wie tief das Sprungmotiv wurzelt.

Man erinnert sich gleich des germanischen wilden Jägers, der ein elfisches Weib verfolgt; Rapp hat in R. L. 1, 826 auf ganz ähnliche Sagen hingewiesen, wo die verfolgte Jungfrau von einem steilen Felsen herabspringt. Mit seiner meteorischen Deutung braucht man nicht einverstanden zu sein, um die Analogie anzuerkennen. Noch näher der Sage von Diktynna steht die dänische Erzählung von Grönjette,

1) Tümpel, P.-W. 3, 880f. schreibt der Britomartis die Fichte, der Diktynna die Mastix zu, wofür Anhalt fehlt. Rapp, RL. 1, 824 meint, daß ihr wegen ihrer Jungfräulichkeit die Myrte verhaßt war, aber S. 828 ist ihm der *σχῖνος* Symbol der Fruchtbarkeit! Ich möchte mit Jessen, P.-W. 5, 587 die Sache für nicht aufgeklärt halten.

2) Paus. 3, 24, 9 *πρὸς θαλάσσῃ δὲ ἐπὶ ἄκρας ναός ἐστι Δικτύννης Ἀρτέμιδος, καί οἱ κατὰ ἔτος ἕκαστον ἑορτὴν ἄγουσι.*

3) So ein Aphroditebild in Patrai (Paus. 7, 21, 10); Dionysos *Φαλλήν* in Methymna (10, 19, 3); das Bild des Theagenes auf Thasos (6, 11, 8).

der die Meerfrau erjagt.[1]) Die zwei Formen der wilden Jagd, der Jagdzug und der Jäger, der ein Tier oder ein Weib verfolgt, stehen nebeneinander in dem alten Griechenland wie in den noch lebenden germanischen Sagen, neben dem Schwarm der Artemis die verfolgte Diktynna.

Ähnliche Sagen kommen auch auf dem Festlande vor[2]); die Verfolgte ist aber hier nicht die Göttin, sondern ihr heiliges Tier; oder richtiger, die Hirschkuh ist die Göttin, und es steckt ein Rest des Theriomorphismus in diesen Sagen. Unweit Troizen lag der Tempel der saronischen Artemis. Der Jäger Saron, eine Hirschkuh verfolgend, springt ihr nach ins Meer und ertrinkt; sein Körper wird ans Land gespült und in dem Heiligtum begraben. Sehr ansprechend ist die Deutung des Namens als 'Jäger' (P.-R. S. 613); sie stimmt am besten mit der oben begründeten Auffassung der Sage. Hier wurde ein jährliches Fest, die Saronien, gefeiert.[3]) Sowohl der Name des Festes wie der Beiname der Göttin lassen auf eine einstmalige größere Bedeutung des Heros schließen; vielleicht ist die Göttin einmal namenlos, nur die Gejagte gewesen wie die entsprechenden germanischen Gestalten und wegen der Sage mit Artemis identifiziert worden, die dann Tempel und Fest in Anspruch genommen hat. Von den Festgebräuchen wissen wir leider nichts; sie müssen in mehr als einer Beziehung interessant gewesen sein.

Fest der Artemis Stymphalia.

Die zweite hierher gehörige Sage ist zu Hause in Hocharkadien in Stymphalos. Sie ist hier in geschichtliche Zeit verlegt worden. Die Stymphalier begingen das Fest und die heiligen Gebräuche der Göttin nachlässig; diese zeigte ihren Zorn durch das Verstopfen der Katavothren, so daß der See das Land überflutete. Ein Jäger, der eine Hirschkuh verfolgte, stürzte sich ihr nach in das Wasser; beide wurden von den Katavothren verschlungen, worauf der ganze See ausgetrocknet wurde.[4]) Daß das Sprungmotiv mit dem vorigen identisch

---

1) Grimm, Deutsche Mythol.[4] 2, 787f. Mannhardt, BK. 124, sieht in der Meerfrau gemäß seiner Deutung der Gejagten ein Mißverständnis, aber ohne Grund.

2) Zusammengestellt von Wide, Festschrift für Benndorf S. 14 A. 6, vgl. LK. 126f.

3) Paus. 2, 32, 10 *Σαρώνια γὰρ δὴ κατὰ ἔτος τῇ Ἀρτέμιδι ἑορτὴν ἄγουσι.* Die Legende 30, 7.

4) Paus. 8, 22, 8 *ἐν Στυμφάλῳ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Στυμφαλίας τὴν ἑορτὴν τά τε ἄλλα ἦγον οὐ σπουδῇ, καὶ τὰ ἐς αὐτὴν καθεστηκότα ὑπερέβαινον τὰ πολλά. ἐσπεσοῦσα οὖν ὕλη κατὰ τοῦ βαράθρου τὸ στόμα, ᾗ κάτεισιν ὁ ποταμὸς ἀνεῖργε*

ist und dem alten Bestand der Sage angehört, liegt auf der Hand; es fragt sich nun, wie es mit dem Trockenwerden des Sees in Verbindung gebracht worden ist, mit dem es ursprünglich keinen Zusammenhang gehabt haben kann.

Vielleicht haben wir hier die Spur eines alten Menschen- oder Hirschopfers an die Stadtgöttin von Stymphalos, das die verderbliche Überflutung abwehren sollte. Menschenopfer im Kult der Artemis waren nicht selten, wenn ihre Rolle auch manchmal übertrieben worden ist; sie waren das letzte Mittel, wenn es die zürnenden Götter zu beschwichtigen galt, und dies Sühnopfer wurde oft so bewerkstelligt, daß der zu Opfernde von einem Felsen (auch ins Meer) herabgestürzt wurde. Gerade dieses ist der Punkt gewesen, wo das Sagenmotiv an den Kultbrauch anknüpfte. Die Sage, wie sie bei Pausanias steht, schillert daher zwischen beiden Auffassungen. Ein Versäumnis hat stattgefunden, das Sühne erheischt; an Stelle des Sühnopfers tritt das unbeabsichtigte Herabstürzen des Jägers; durch diesen Zufall beschwichtigt, läßt die Göttin die Strafe aufhören.

Fest der Artemis Eurynome.

Unweit Phigalia lag das Heiligtum der Artemis Eurynome. Ihr Tempel wurde einmal im Jahre geöffnet, wie z. B. derjenige der Athena Poliatis in Tegea. Dann wurde ihr ein Staatsopfer gebracht, daneben opferten auch Privatleute. Das Kultbild hatte einen Fischschwanz und war mit Ketten gebunden.[1])

Über diese merkwürdige Erscheinung hat man gewöhnlich nur seine Verwunderung ausgesprochen. Farnell C G S 429 f. ist der ein-

---

μὴ καταδύεσθαι τὸ ὕδωρ, λίμνην τε ὅσον ἐπὶ τετρακοσίους σταδίους τὸ πεδίον σφίσι γενέσθαι λέγουσι. 9. *φασὶ δὲ ἕπεσθαι θηρευτὴν ἄνδρα ἐλάφῳ φευγούσῃ, καὶ τὴν μὲν ἐς τὸ τέλμα ἵεσθαι, τὸν δὲ ἄνδρα τὸν θηρευτὴν ἐπακολουθοῦντα ὑπὸ τοῦ θυμοῦ κατόπιν τῆς ἐλάφου νήχεσθαι· καὶ οὕτω τὸ βάραθρον τήν τε ἔλαφον καὶ ἐπ' αὐτῇ τὸν ἄνδρα ὑπεδέξατο. τούτοις δὲ τοῦ ποταμοῦ τὸ ὕδωρ ἐπακολουθῆσαί φασιν, ὥστε ἐς ἡμέραν Στυμφαλίοις ἐξήραντο ἅπαν τοῦ πεδίου τὸ λιμνάζον· καὶ ἀπὸ τούτου τῇ Ἀρτέμιδι τὴν ἑορτὴν φιλοτιμίᾳ πλέονι ἄγουσι.*

1) Paus. 8, 41, 5 *ἡμέρᾳ δὲ τῇ αὐτῇ κατὰ ἔτος ἕκαστον τὸ ἱερὸν ἀνοιγνύουσι τῆς Εὐρυνόμης· τὸν δὲ ἄλλον χρόνον οὔ σφισιν ἀνοιγνύναι καθέστηκεν.* 6. *τηνικαῦτα δὲ καὶ θυσίας δημοσίᾳ τε καὶ ἰδιῶται θύουσιν. ἀφικέσθαι μὲν δή μοι τῆς ἑορτῆς οὐκ ἐξεγένετο ἐς καιρόν, οὐδὲ τῆς Εὐρυνόμης τὸ ἄγαλμα εἶδον· τῶν Φιγαλέων δὲ ἤκουσα ὡς χρυσαῖ τε τὸ ξόανον συνδέουσιν ἁλύσεις καὶ εἰκὼν γυναικὸς τὰ ἄχρι τῶν γλουτῶν, τὸ ἀπὸ τούτου δέ ἐστιν ἰχθύς.* Vgl. § 5 *τὴν δὲ Εὐρυνόμην ὁ μὲν τῶν Φιγαλέων δῆμος ἐπίκλησιν εἶναι πεπίστευκεν Ἀρτέμιδος*; sie sind selbstverständlich im Recht gegen die gelehrte Kombination des Pausanias, der sie als eine Tochter des Okeanos ansieht.

zige, der einen Versuch gemacht hat, in das Wesen der Göttin einzudringen; bei den dürftigen Nachrichten ist es auch sehr mißlich. Er meint, daß die 'weithin waltende' Göttin eine der großen Landesgöttinnen Arkadiens sein muß, Artemis, Demeter oder Persephone. Da aber nur Artemis Beziehung zu dem See hat (als 'Lady of the Lake'), muß es wegen des Fischschwanzes diese Göttin sein. Die Übersetzung von Limnatis als Herrin des Sees ist irreführend. Denn wenn auch der Artemis heilige Fische in der Quelle Arethusa sich befinden und Diktynna eine Meeres- und Fischergöttin geworden ist, steht Artemis Limnatis in keiner Beziehung zum Wasser als See und Element der Fische. Überhaupt ist diese Verbindung Artemis fremd; sie ist eine Göttin des Wassers, insofern es die Fruchtbarkeit und das Wachstum in Sümpfen und bei den Quellen schafft.

Dagegen scheint die von Farnell verworfene Verknüpfung mit der Erdgöttin bessere Gründe zu haben. Daß Eurynome eine Artemis ist, wenn sie auch noch viel von ihrer ursprünglichen Selbständigkeit behält, ist die lokale Tradition, der Pausanias und ihm folgend Weizsäcker in R. L. s. v. nicht glauben wollen; die lokale Tradition hat aber gegen die gelehrte Deutung immer recht. Artemis und die Erdgöttin stehen einander in ganz Arkadien besonders nahe, wie aus dem Kult zu Lykosura wohlbekannt ist. Hatte doch Despoina dort sogar eine heilige Hirschkuh. Es gibt noch ein Zeichen, das in dieselbe Richtung weist. Eurynome ist Femininum zu Eurynomos, und dieser ist in dem polygnotischen Gemälde zu Delphi ein schrecklicher Hadesdämon (Paus. 10, 28, 7). Zwar war er dort als ein leichenfressendes Ungeheuer dargestellt, und literarische Überlieferung über ihn fehlt, es kann aber kein Zweifel sein, daß der 'Weithinwaltende' mehr als die 'personifizierte Verwesung' gewesen ist. Es ist ein rechter Name für den Todesgott als den Herrn aller Menschen zu vergleichen mit Ἀγησίλαος, πολύκοινος und dem homerischen Beiwort ἴφθιμος usw. Für eine chthonische Gottheit würde auch das geheimnisvolle, nur einen Tag im Jahre geöffnete Heiligtum am besten passen; der Tempel des Hades in Elis wurde auch nur einen Tag alljährlich geöffnet (Paus. 6, 25, 3).

Für diese Deutung ist aber der Fischschwanz fatal wie auch für jede andere; denn ein Meerwesen wie Triton wird doch niemand mitten nach Arkadien setzen. Man muß also entweder auf jede Deutung verzichten oder annehmen, daß der Fischschwanz auf einem Mißverständnis beruht. Auf diese Vermutung bin ich zuerst geführt worden, als ich mir vorzustellen suchte, wie das von Pausanias beschriebene Kultbild aussehen

solle. Ein Wesen mit Menschenleib und Fischschwanz von recht alter Zeit finden wir z. B. in dem Tritongiebel der Akropolis in Seitenansicht dargestellt; wie soll aber ein Xoanon, ein aufrecht stehendes Bild mit Fischschwanz aussehen? Wie soll die primitive Kunst, die die Artemis der Nikandra widerspiegelt, es fertig gebracht haben, ein solches Ding auf seinem Schwanze stehen zu lassen? Das Resultat muß einer unten spitz zulaufenden Herme verzweifelt ähnlich sehen.[1]) Ich glaube, daß in der Wirklichkeit das alte Xoanon der Eurynome wie das der Aphrodite, das Theseus von Kreta nach Delos gebracht haben sollte[2]), eine solche Herme war; bei der Erwähnung 'des 'viereckigen Bildes' des Zeus Teleios in Tegea hebt Pausanias (8, 48, 6) hervor, daß die Arkader diese Form der Idole besonders liebten.

Das Kultbild war gefesselt; auch dieser Umstand macht einen sehr altertümlichen Eindruck und führt uns zurück zu der primitiven Vorstellung, daß das Bild und der daran geknüpfte Segen von selbst sich entfernen konnte. Gefesselte Götterbilder sind nicht ganz selten, auch jene Vorstellung scheint lebendig gewesen zu sein.[3])

Fest der Artemis Soteira (?).

In Phigalia trug Artemis den Beinamen Soteira, den Kore so oft führt, und hatte einen Tempel.[4]) Pausanias sagt nur, daß die Festprozessionen (auch anderer Götter) von ihrem Tempel ausgingen. Er diente also demselben Zweck wie das *πομπεῖον* in Athen. Dadurch ist zwar kein Fest der Artemis Soteira direkt bezeugt, doch wird ein solches wahrscheinlich. Der Zug mußte wohl dann, einen Rundgang machend, nach dem Tempel zurückkehren wie die heutigen Kirchenprozessionen.

---

1) Etwa so wie die kleine Herme in dem Tempel auf dem Relief, Schreiber, Hellenist. Reliefbilder Tf. 80 A oder das säulenförmige Idol des Apollon Amyklaios auf Münzen.

2) Paus. 9, 40, 3 *κάτεισι δὲ ἀντὶ ποδῶν εἰς τετράγωνον σχῆμα.*

3) Dionysos auf Chios und Artemis in Erythrai (Schol. Pind. Ol. 7, 95) mit dem Zusatz, es werde erzählt, daß viele Götterbilder ihre Stätte verließen; Enyalios und Aphrodite in Sparta (Paus. 3, 15, 7 u. 11); Orestes in Orchomenos (9, 38, 5); das Heraidol bei den Tonaia o. S. 48, u. a. Vgl. Lobeck, Aglaoph. 275; de Visser, Die nicht menschengest. Götter der Griechen S. 29.

4) Paus. 8, 39, 5 *ἔστι δὲ Σωτείρας τε ἱερὸν ἐνταῦθα Ἀρτέμιδος καὶ ἄγαλμα ὀρθὸν λίθου· ἐκ τούτου δὲ τοῦ ἱεροῦ καὶ τὰς πομπάς σφισι πέμπειν κατέστη.*

Fest der Artemis Knakalesia.

Im Gebiet des Ortes Kaphyai auf dem Berge Knakalos wurde der Artemis *Κνακαλησία* eine Feier begangen.[1]) Über die Bedeutung des Namens schwankt man zwischen der Herleitung aus *κνάξ*, *κνάκων*, Bock, und der Beziehung auf den Berg Knakalos.[2]) Dieses ist richtig, denn *κνάξ* und *κνάκων*, die überaus seltenen Wörter, sind keine charakteristischen Bezeichnungen des Bockes, sondern Beinamen, die er wegen seiner Farbe erhält. Alle Böcke können also nicht so genannt werden; das Schol. zu Theokr. 3, 5 erklärt: *τὸν λευκὸν τράγον*. Andere Tiere mit gelblicher Farbe werden mit Herleitungen von demselben Stamme bezeichnet; *κνηκίης* heißt der Wolf bei Babrius 122, 12, ebenso eins der Pferde des Olympioniken Kleosthenes *Κνακίας* (Paus. 6, 10, 7), nach Hesych s. v. ist *κνηκίς* ein Hirsch oder graues (*ψαρός*) Pferd. Die Farbenbezeichnung ist wie so oft im Griechischen von einer Pflanze hergeleitet, der *κνηκών* (s. Hesych s. v.). Also hat Artemis *Κνακαλησία*, *Κνακεᾶτις*, *Κναγία* ihren Namen entweder von dem Gewächs, was weniger wahrscheinlich ist, oder von dem Orte, der wegen seiner Farbe oder wegen der dort wachsenden Pflanze so genannt wurde. Der Stamm erscheint öfters in Lokalnamen z. B. Knakadion und Knakion in der lykurgischen Rhetra, Plut. Lyk. c. 6.

Wenn das Wort *τελέτη* streng genommen wird, ist diese Feier eines der seltenen Beispiele von Artemismysterien (vgl. u. S. 241), die mit den oben besprochenen orgiastischen nächtlichen Feiern eigentlich eins sind; der Dienst der Naturgöttin Artemis trug in sich die Bedingungen zu demselben Ziel zu gelangen wie der Dionysoskult, hat es aber nur sehr vereinzelt getan. Aus der Art der Feier ist zu schließen, daß auch diese Artemis eine Fruchtbarkeitsgöttin war.

Fest der Artemis Hymnia.

Der Tempel lag in dem Gebiet von Orchomenos gegen Mantinea zu, welche Stadt auch an dem Kulte teilhatte. Über Göttin und Fest ist nichts bekannt. Dagegen ist es merkwürdig, daß sie sowohl Priester wie Priesterin hatte und daß diese sehr strengen Bestimmungen

---

1) Paus. 8, 23, 3 *Καφυάταις δὲ ἱερὰ θεῶν Ποσειδῶνός ἐστι καὶ ἐπίκλησιν Κνακαλησίας Ἀρτέμιδος. ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ ὄρος Κνάκαλος, ἔνθα ἐπέτειον τελετὴν ἄγουσι τῇ Ἀρτέμιδι.*

2) Dieses P.-R. 302 A. 4; jenes Welcker, GG. 1, 591; Wide, LK. 129 u. a.

unterstanden, die sie von der Außenwelt fast völlig trennten.[1]) Diese Einschränkungen passen zu einem Priesterkönig, der von allen üblen Einflüssen bewahrt werden soll. Der Parallelen gibt es viele[2]); in der antiken Welt erinnert man sich zunächst des flamen und der flaminica Dialis.

Feste der Artemis ἀπαγχομένη und der Aspalis.

Über jene Göttin, die auch *Κονδυλεᾶτις* hieß nach dem Flecken Kondylea nahe Kaphyai, wo sie verehrt wurde[3]), gehen die Ansichten weit auseinander. Die meisten Neueren sehen in ihr sowie in den anderen Heroinen, von welchen erzählt wird, daß sie sich erhängt haben, Wesen, die zu einem Baume und zu der vegetativen Fruchtbarkeit in Beziehung stehen.[4]) Ganz abweichend betrachtet Usener diese Göttin als ein Bild der schwindenden Mondsichel[5]); abgesehen davon, daß die

---

1) Paus. 8, 13, 1 *τὸ ἱερόν ἐστι τῆς Ὑμνίας Ἀρτέμιδος· μέτεστι δὲ αὐτοῦ καὶ Μαντινεῦσι *** καὶ ἱέρειαν καὶ ἄνδρα ἱερέα. τούτοις οὐ μόνον τὰ ἐς τὰς μίξεις ἀλλὰ καὶ ἐς τὰ ἄλλα ἁγιστεύειν καθέστηκε τὸν χρόνον τοῦ βίου πάντα, καὶ οὔτε λουτρὰ οὔτε δίαιτα λοιπὴ κατὰ τὰ αὐτά σφισι καθὰ καὶ τοῖς πολλοῖς ἐστιν, οὐδὲ ἐς οἰκίαν παρίασιν ἀνδρὸς ἰδιώτου.* (Vgl. 8, 5, 11) — — — — — — — *τῇ δὲ Ἀρτέμιδι τῇ Ὑμνίᾳ καὶ ἑορτὴν ἄγουσιν ἐπέτειον.*

2) Gesammelt von Frazer; GB.[2] 1, 233ff.

3) Paus. 8, 23, 6 *Καφυῶν δὲ ἀφέστηκεν ὅσον στάδιον Κονδυλέα χωρίον, καὶ Ἀρτέμιδος ἄλσος καὶ ναός ἐστιν ἐνταῦθα καλουμένης Κονδυλεάτιδος τὸ ἀρχαῖον· μετονομασθῆναι δὲ ἐπὶ αἰτίᾳ τὴν θεόν φασι τοιαύτῃ. παιδία περὶ τὸ ἱερὸν παίζοντα, ἀριθμὸν δὲ αὐτῶν οὐ μνημονεύουσιν, ἐπέτυχε καλῳδίῳ, δήσαντα δὲ τὸ καλῴδιον τοῦ ἀγάλματος περὶ τὸν τράχηλον ἐπέλεγεν ὡς ἀπάγχοιτο ἡ Ἄρτεμις.* 7. *φωράσαντες δὲ οἱ Καφυεῖς τὰ ποιηθέντα ὑπὸ τῶν παιδίων καταλεύουσιν αὐτά· καί σφισι ταῦτα ἐργασαμένοις ἐσέπεσεν ἐς τὰς γυναῖκας νόσος, τὰ ἐν τῇ γαστρὶ πρὸ τοκετοῦ τεθνεῶτα ἐκβάλλεσθαι, ἐς ὃ ἡ Πυθία θάψαι τε τὰ παιδία ἀνεῖπε καὶ ἐναγίζειν αὐτοῖς κατὰ ἔτος· ἀποθανεῖν γὰρ αὐτὰ οὐ σὺν δίκῃ. Καφυεῖς δὲ ποιοῦσι τά τε ἄλλα ἔτι καὶ νῦν κατ' ἐκεῖνο τὸ μάντευμα, καὶ τὴν ἐν ταῖς Κονδυλέαις θεόν, προσεῖναι γὰρ καὶ τόδε ἔτι τῷ χρησμῷ φασί, καλοῦσιν Ἀπαγχομένην ἐξ ἐκείνου.*

4) P.-R. 305 A. 2; Farnell, CGS 2, 428f. u. 506; Wide, LK. 343.

5) Usener, Göttern. 238ff., Rh. M. 23 (68) 336 A. 56; ihm schließt sich Immerwahr an, Kulte u. Mythen Arkad. 159. Er deutet *Κονδυλεᾶτις* als die 'Lichtwürgerin' und meint, daß dieselbe Vorstellung in dem Wort *ἀπαγχομένη* 'die gehenkte, erblaßte Mondsichel' ausgedrückt sei. Es wäre seltsam, wenn ein alter unverständlich gewordener Kultname durch einen neuen, in der modernen Sprache gegebenen übersetzt worden wäre. Kondyleatis ist trotz der Kondylitis in Methymna (vgl. Wentzel, *Ἐπικλήσεις θεῶν* VIII p. 4f. und Wernicke in P.-W. 2, 1390) ein Lokalname; neben einem solchen steht oft ein aus den Kultbräuchen oder anderswoher hergeleiteter Name, z. B. *Κολαινίς* und *Ἀμαρυνθία*, Iphigeneia und Brauronia usw.

Deutung auf einer sehr kühnen Etymologie beruht, ist Artemis erst spät Mondgöttin geworden. Die Erhängungsmythen sind schon öfters verglichen worden. Helena erhängt sich auf Rhodos an einem Baum und wird seitdem als δενδρῖτις verehrt[1]); die Aphrodite und Dionysos nahestehende Naturgöttin Ariadne erhängt sich nach Plut. Thes. c. 20; hierher gehört auch die Erzählung, daß Amalthea das Zeuskind in den Zweigen eines Baumes aufgehängt hatte, um es zu verbergen (Hygin. fab. 139). Erigone hängt sich auf, und zur Sühne ihres unschuldigen Todes wird das Fest der *αἰώρα* gestiftet[2]), wobei früher Jungfrauen, später Puppen zur Erinnerung an ihr Geschick geschaukelt wurden. Näher rücken wir der Artemis mit der Sage, daß die Frau des Ephesos von ihr in einen Hund verwandelt worden sei und, als sie ihre menschliche Gestalt wieder erhielt, sich aus Gram erhängt habe; Artemis hat ihr aber ihren eigenen Schmuck gegeben und sie Hekate benannt.[3]) Die Glossen lehnen sich an einen von Aristophanes verhöhnten Euripidesvers an. Daß der Hund ein *ἄγαλμα Ἑκάτης* genannt wird, ist wirklich auffällig. Wenn Hekatebilder geschwungen wurden, wie die Puppen an der *αἰώρα*, würde das Aition eine passende Erklärung finden; mangels anderwärtiger Zeugnisse ist es eine unsichere Annahme. Sicher ist, daß Artemis einer Erhängungssage nahesteht; sie bekleidet die Erhängte mit ihrer eigenen Ausstattung (*κόσμησις*, d. h. Bogen, Köcher und wohl die ganze Tracht).

Vielleicht ist diese, sicher die Sage von Erigone aus dem Gebrauch, Puppen zu schaukeln, entstanden, und eine analoge Entstehung ist für die Erzählung von Helena Dendritis wahrscheinlich. Es gilt also den Ritus zu deuten. Sicher zu eng ist die Erklärung Farnells, CGS 634 A. *b*, der die Sagen von der Sitte, Bilder oder Masken der Gottheiten an Bäumen aufzuhängen, herleitet. Denn daß Menschen

1) Paus. 3, 19, 10; mehr s. unter Helene.

2) Die *αἰώρα* war nicht eine ausschließlich attische Sitte. Aristoteles erzählte nach Athen. 14 p. 618 Ef., daß der Kolophonier Theodoros Lieder gedichtet hatte, die von den Weibern bei der *αἰώρα* gesungen wurden; diese hat er doch für seine Heimat gedichtet, vgl. Pollux 4, 55. Gegen Crusius, Philol. 48 (89) 206 A. 25.

3) Eustath. zu *μ* 85 p. 1714, 42, der Kallimachos *ἐν τοῖς Ὑπομνήμασι* zitiert. Bekk. anecd. 1, 336 f. *ἄγαλμα Ἑκάτης· τὴν κύνα οὕτως εἴρηκεν Ἀριστοφάνης διὰ τὸ ἐκφέρεσθαι τῇ Ἑκάτῃ κύνας, ἢ ὅτι καὶ αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν. εἰσὶ δὲ οἱ καὶ γενέσθαι αὐτὴν κύνα ἐκ γυναικὸς κατ' ὀργὴν Ἀρτέμιδος, εἶτα ἐλεηθεῖσαν πάλιν ὑπ' αὐτῆς ἀποκαταστῆναι, ἔπειτα ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν αἰσχυνθεῖσαν ἐκ τῆς ζώνης ἀπάγξασθαι, τὴν δὲ Ἄρτεμιν περιελομένην τὸν ἑαυτῆς κόσμον περιθεῖναι αὐτῇ καὶ Ἑκάτην προσαγορεῦσαι*, zu Eur. fr. 959 Nauck *Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσει*; vgl. Aristoph. fr. 594 Kock.

oder Puppen und auch andere Gegenstände geschaukelt werden, ist ein über die ganze Welt verbreiteter magischer Ritus, der wenigstens sehr oft als glück- oder fruchtbarkeitsbringender Zauber erscheint.[1]) Frazers Erklärung a. a. O., daß man hierdurch die in der Luft herumfliegenden bösen Geister wegscheuchen wollte, scheint weniger einleuchtend; dafür sind vielmehr Hiebe und Schläge mit Stöcken in der Luft ein einfaches und viel gebrauchtes Mittel.

Dies ist aber nicht die einzige Erklärung der Sagen. Dümmler[2]) sieht in ihnen Spuren von alten Menschenopfern. Diese Ansicht setzt aber voraus, daß Opfer durch Erhängen dargebracht wurden. Besonders unter den germanischen Völkern wurden geopferte Menschen und Tiere in den heiligen Hainen aufgehängt, und Opfer und Opfergaben an heiligen Bäumen aufzuhängen, ist eine weitverbreitete Sitte.[3]) Daß Weihgeschenke in Griechenland an den Tempelwänden und Bäumen des heiligen Hains aufgehängt wurden, ist eine Tatsache, die so geläufig ist, daß man gar nicht darüber nachdenkt.[4]) Die Weihgaben sind aber im eigentlichen Sinn ursprünglich Opfergaben. Ägisthos sucht nach der Schandtat gegen Agamemnon die Götter dadurch zu beschwichtigen, daß er

πολλὰ δὲ μηρί' ἔκηε θεῶν ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
πολλὰ δ' ἀγάλματ' ἀνῆψεν, ὑφάσματά τε χρυσόν τε (γ 273 f.)

1) S. die Zusammenstellungen Frazers, GB.[2] 2, 249 ff. Vgl. bes. die *oscilla,* die deutlich ein Fruchtbarkeitszauber sind; sie kommen vor bei den Saturnalien, bei der Weinlese und den *feriae sementivae;* Phallen sind unter ihnen.

2) Dümmler, Kl. Schr. 2, 236 = Philol. 56 (97) 29 u. a.

3) S. z. B. die Beschreibung des heiligen Haines in Upsala bei Adam von Bremen 4, 27; auf dem Schauplatz der Varusschlacht *adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora,* Tac. Ann. 1, 61. Odin heißt *Hangagoð*, Gott der Erhenkten; mehr, auch Keltisches, bei Grimm, Deutsche Mythol.[4] 1, 43 u. 62 f.; Nachleben des Gebrauchs 1, 60 f. u. 3, 35. An dem anderen Ende der Welt, auf den Marquesasinseln, sah man an den Dachsparren und an den Bäumen rings um die Hütte, wo ein als Gott verehrter Mensch lebte, menschliche Gerippe hängen (Frazer, GB.[2] 1, 139). So ist es wohl auch zu verstehen, daß die Inder ihre Opfer erdrosseln nach Strabon 15 p. 710. Auch andere Opfergaben werden durch Aufhängen dargebracht, so in Indien für Rudra und ähnliche Dämonen (Oldenberg, Relig. der Veda S. 341 und die Verweise A. 3). Die Araber der Wüste hängen das Opferfleisch an den Zweigen der Bäume auf (Curtiss, Ursemitische Religion S. 203). Die Ostjaken hängten in einem Hain von Lärchenbäumen Opfergaben für die Götter auf, deren Bilder in ihrem Schatten standen (Castrén, Finn. Mythol. 225). Heilige Bäume werden sehr oft mit Kleidungsstücken und Lappen behängt (z. B. in Syrien, Curtiss a. a. O. 96 ff.). Die Beispiele würden sich sehr leicht vermehren lassen.

4) Beispiele haben die Ausgrabungen in Olympia geliefert. Ferner: das Tropaion, das nicht bloß als *ἀποτροπαῖον* aufgefaßt werden darf (so Benndorf

Gewöhnlich unterscheidet man aber streng zwischen Weihgeschenken und Opfergaben. Der Beweis, daß Opfer durch Erhängen in Griechenland dargebracht wurden, wird also noch zu liefern sein. Das ist in der Tat schon geschehen durch die Erörterungen über den Opfergebrauch in dem Kult der Athena Ilia.[1]) Münzen der Kaiserzeit zeigen eine lebende Kuh an einem Baum aufgehängt; ein Mann sitzt auf dem Baum oder auf ihrem Rücken und stößt das Messer in ihren Hals; es war eine in Troja bewahrte Antiquität, die darum auf die Münzen gesetzt wurde. Mit Recht hat Zahn[2]) denselben Gebrauch in der homerischen Schilderung des Opfers an Poseidon Helikonios erkannt:

αὐτὰρ ὃ θυμὸν ἄισθε καὶ ἤρυγεν, ὡς ὅτε ταῦρος
ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα
κούρων ἑλκόντων, γάνυται δέ τε τοῖς Ἐνοσίχθων (*Y* 403 ff.)

Stengel hat ferner eine Stelle des Kritias hervorgezogen, wo Platon die zehn Könige auf Atlantis in ähnlicher Weise opfern läßt.[3])

Das deutlichste Zeugnis bietet aber das Opfer an eine der Artemis nahestehende Göttin, die *Aspalis*. Das Aition berichtet, daß die Jung-

---

bei Tocilescu, Das Mon. von Adamklissi S. 130 ff.); die Tontäfelchen von Korinth, vgl. die Vasenbilder JHS 9 (88) Tf. 1, BCH 19 (95) 103 Fig. 7; das Vlies des von Phrixos geopferten goldenen Widders wurde an einer Esche im Hain des Ares aufgehängt (Apollod., bibl. 1, 9, 1; Apollon., Argon. 4, 119 ff.; Vasenbilder bei Heydemann, Jason in Kolchis, Winckelmannsprogr. Halle 1886); Longus 2, 31 τὸ δὲ δέρμα αὐτοῖς κέρασιν ἐνέπηξαν τῇ πίτυι πρὸς τῷ ἀγάλματι (des Pan). Phorbas hängte die Köpfe der von ihm Besiegten an der Eiche auf, die seine 'Behausung' war (Philostr. imag. 2, 19). In dem Hain der taurischen Artemis hängen die Köpfe ihrer Opfer an einem Baum, Millin, Gal. Mythol. Tf. 71, 626. Schon in mykenischer Zeit, denn auf den Gemmen JHS 21 (01) 159 Fig. 39 sind zwei Löwen an einer Säule angebunden und zwei undeutliche Gegenstände (Glieder von Tieren?) hängen von dem Kapitäl herab. Als Opfergaben sind sicher auch die Stücke zergliederter Tiere gemeint, die die πότνια θηρῶν umgeben auf der geometrisch-böotischen Vase Ἐφημ. ἀρχ. 1892, Tf. 10. Das Weihgeschenk geht später in eine Erinnerungsgabe über, z. B. wenn gelöste Gefangene ihre Fesseln an den Bäumen im Hain der Ganymeda in Phlius aufhängen (Paus. 2, 13, 4); ursprünglich war das anders gemeint. Absichtlich sind hier nur einige Beispiele ausgewählt worden, wo die Weihgaben an Bäumen aufgehängt werden; vgl. auch Bötticher, Baumkultus 39 ff. Mehr bei Rouse, Greek votive offerings.

1) Erkannt von v. Fritze bei Dörpfeld, Troja u. Ilion 514 ff.; die Münzen Beil. 63: 68, 69; 64: 85; vgl. Arch. Jb. 18 (03) 58 ff.

2) Bei Brückner, der a. a. O. 562 den Opfergebrauch weiter verfolgt; ob die mykenische Gemme S. 564 mit Recht hierher gezogen wird, ist zweifelhaft, s. v. Fritze a. a. O.

3) Plat., Kritias p. 119 E ὃν δὲ ἕλοιεν τῶν ταύρων πρὸς τὴν στήλην προσαγαγόντες κατὰ κορυφὴν αὐτῆς ἔσφαττον, Arch. Anz. 1902, 164 ff.; B. Ph. W. 1903, 124 ff.

frau von dem Tyrann Tartaros — eine blutlose Gestalt, die nach dem See (= Hadeseingang), in den sein Leichnam versenkt wurde, benannt ist — geschändet werden sollte, sich aber zuvor erhängte. Ihr Körper konnte nicht aufgefunden werden; an seiner Statt erschien neben dem Xoanon der Artemis ein zweites, das *Ἀσπαλὶς Ἀμειλήτη Ἑκαέργη* genannt wurde; die Jungfrauen hängten ihr jedes Jahr einen jungen Bock auf.[1]) Hier ist alles klar; das jährliche Opfer wird durch Erhängen dargebracht; darauf ist das Aition aufgebaut; die Göttin steht der Artemis nahe.[2])

Die Verwendung der gewonnenen Opfersitte für die Erklärung der Artemis *ἀπαγχομένη* ist nicht ohne weiteres gegeben. Daß das Epitheton auf einen Kultgebrauch zielt, ist zugestanden. Aus dem Aition, das Kinder im Spiel einen Strick um den Hals der Göttin legen läßt, scheint zunächst zu folgen, daß dies ein wirklicher Kultgebrauch war (so P.-R. 305 A. 2) — Pausanias plagt uns wie so oft nur mit nichtssagenden Andeutungen, es kann aber auch möglich sein, daß *τὰ ἄλλα* auf einige der *αἰώρα* ähnliche Riten sich bezieht. Artemis, die Göttin, der das Opfertier erhängt wurde, kann durch eine Übertragung sehr leicht selbst zur Erhängten gemacht werden, gerade wie Oden, dem Opfer erhängt werden, in Havamal selbst am Baume hängt, an sich selbst geopfert. Analoges findet sich oft in den Beinamen griechischer Götter. Anderseits wird durch den Gebrauch, das Opfer aufzuhängen, Licht über die *αἰώρα* und *oscilla* verbreitet. Diese Opfersitte eignete sich besonders für den Baumkult (und auch für den daraus hergeleiteten mykenischen Pfeilerkult), da das Opfer bequem an den Ästen aufgehängt werden konnte, und gerade für heilige Bäume finden wir sie ziemlich überall; die Beziehung vieler Erhängungssagen auf den Baumkult ist schon längst erkannt worden (s. o.), und das Schaukeln und Schwingen als magischer Ritus bezweckt meistens einen Fruchtbarkeitszauber. Der Ausgangspunkt des Ritus liegt eben in dem Gebrauch, Opfer und Opfergaben auf-

---

1) Anton. Lib. 13 *ἀντὶ δὲ τοῦ σώματος ἐφάνη ξόανον παρὰ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἑστηκός. ὀνομάζεται δὲ παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις τοῦτο τὸ ξόανον Ἀσπαλὶς Ἀμειλήτη Ἑκαέργη, ᾧ καθ' ἕκαστον ἔτος αἱ παρθένοι χίμαρον ἄθορον ἐκρήμνων, ὅτι καὶ ἡ Ἀσπαλὶς παρθένος οὖσα ἑαυτὴν ἀπηγχόνισεν.*

2) Noch konnte angeführt werden, daß der Puppe Charila (s. u.) ein Strick um den Hals gelegt wurde; die Charila ist aber selbst sehr der Erklärung bedürftig. Nicht sicher zugehörig sind die Darstellungen auf den Denkmälern der sog. thrakischen Reiter, auf denen ein Jüngling mit dem Ausweiden eines von einem Baume herabhängenden Tieres beschäftigt ist (Arch. Anz. 1904 S. 15); denn für das Ausweiden muß das Tier irgendwie aufgehängt werden.

zuhängen. Als dieser Opfergebrauch abhanden kam, wurde der Ritus losgelöst und blieb als etwas Besonderes für sich selbst bestehen. Die Opfergaben wurden bewegt und geschaukelt, damit die Gottheit ihre Anwesenheit bemerke; oft wird man beobachtet haben, wie sie im Wind bewegt wurden, und das auf seine Weise verstanden haben. Darin, daß man sich selbst schaukelte, d. h. aufhängte, fand man ein Mittel, sich mit der Gottheit zu vereinigen, ein Streben, das so viele merkwürdige, uralte Riten geschaffen hat. Schließlich mag die Lust an dem Spiel auch das Ihre beigetragen haben.

Eukleia.

Die Göttin Eukleia hat eine weite Verbreitung; ob aber die abstrakte attische Eukleia, die zusammen mit einer anderen Personifikation, Eunomia, auftritt I G III 138, mit der lokrisch-böotisch-korinthischen Hochzeitsgöttin wesensverwandt ist, scheint mehr als zweifelhaft. Nur der Name ist ihnen gemeinsam. Mit Artemis ist Eukleia nur sehr lose in Zusammenhang getreten; Plutarch, Arist. c. 20, macht sie zu einer Tochter des Herakles. Obgleich dies einen Anstrich von gelehrter mythologischer Kombination hat, zeigt es doch, wie selbständig sie war. Das Alter der Identifikation und die allgemeine Verbreitung des Kultes bezeugt jedenfalls Sophokles.[1]) Die einzigen bekannten Kultgebräuche (Plutarch a. a. O.) zeigen, weshalb Eukleia mit Artemis identifiziert werden konnte. Es brachten ihr die jungen Paare ein Voropfer vor der Hochzeit dar, und die Labyaden opferten ihr für die Neuvermählten und Neugeborenen; daß Artemis sehr oft ähnliche Opfer empfing, ist bekannt.

Die Zeugnisse gelten nur Lokris und Böotien, über Korinth ist nichts überliefert. Da aber Eukleia dort von alters her heimisch war, so daß ihr Kult dem Monat Eukleios in der Pflanzstadt Kerkyra seinen Namen gegeben hat — von dorischem Gebiet ist dieser Monatsnamen auch nach Byzanz und Tauromenion gekommen —, steht sie eher im Zusammenhang mit der böotischen Göttin als mit der athenischen Abstraktion.

Von einem Feste Eukleia in *Korinth* haben wir Kenntnis durch den grausigen Überfall, den die Demokraten dort auf die Aristokraten, die zu Sparta hielten, während des korinthischen Krieges machten[2]);

1) Soph., Oed. r. 161 *Ἄρτεμιν, ἃ κυκλόεντ' ἀγορᾶς θρόνον εὐκλέα θάσσει.*

2) Xen., Hell. 4, 4, 2 *ἐκεῖνοι δ' Εὐκλείων τὴν τελευταίαν προείλοντο, ὅτι πλείονας ἂν ᾤοντο λαβεῖν ἐν τῇ ἀγορᾷ ὥστε ἀποκτεῖναι.*

es muß ein bedeutendes Fest gewesen sein, da es mehrere Tage dauerte; der Überfall geschah an dem letzten. Aus Xenophon läßt sich schließen, daß die Feier auf dem Markte stattfand; die Lage des Kultplatzes ist also dieselbe wie in Athen, Böotien und Lokris.

In *Delphi* gehören Eukleien zu den Mahlen der Labyaden. Die Mahle sind in ihrer Zeitfolge aufgezählt. Zwischen dem neunten Bysios und den Theoxenien, die dem gleichnamigen Monat gehören, werden drei Artemisfeste erwähnt, Eukleia, Artamitia und Laphria. Da Theoxenios dem Laphrios entspricht, wird die Zeit der Feste begrenzt: für die Eukleia und Artamitia wird ungefähr die zweite Hälfte des Bysios und die erste des Theoxenios frei; sie fallen also ungefähr in den Februar oder März. Bei den Eukleia wurden Opfer für die in das Geschlecht einzuführenden Neuvermählten und Neugeborenen dargebracht.[1])

Artemisfest in Argos

mit einer Epiphanie der Göttin ist daraus zu erschließen, daß sie bei ihrem Weggang mit *ὕμνοι ἀποπεμπτικοί* begleitet wurde; s. o. S. 104 A. 1.

Artemisia auf Euböa.

(Amarynthien u. a.)

Der Hauptkultort der Artemis *Κολαινίς*, die wegen ihrer Liberalität selbst verstümmelte Opfertiere nicht zu verschmähen sehr bekannt ist, war der Flecken Amarynthos, von der Stadtmauer Eretrias sieben Stadien entfernt. Sie hieß daher auch Amarysia.[2]) Es ist aber leicht verständlich, daß Livius[3]) die Feier in Eretria stattfinden läßt. Leute von der ganzen Insel kamen dahin, denn diese Artemis war die Hauptgöttin von Euböa und ihr Fest das größte auf der Insel. Ein Zeugnis von dem einstigen Glanz der Feier hat Strabon[4]) aus einer

1) SIG² 438 Z. 172 u. 20ff.; ausführlicher behandelt unter Apellai.

2) Der Kult hatte auch nach dem gegenüberliegenden Festland, besonders Attika, hinübergegriffen, wo die Göttin in Athmonon verehrt wurde, Paus. 1, 31, 5 *ἔστιν Ἀμάρυνθος ἐν Εὐβοίᾳ· καὶ γὰρ οἱ ταύτῃ τιμῶσιν Ἀμαρυσίαν, ἑορτὴν δὲ καὶ Ἀθηναῖοι τῆς Ἀμαρυσίας ἄγουσιν οὐδέν τι Εὐβοέων ἀφανέστερον.* Vgl. Wilamowitz Herm. 21 (86) 95, Antigonos von Karystos 136.

3) Liv. 35, 38 *sacrum anniversarium eo forte tempore Eretriae Amarynthidis Dianae erat, quod non popularium modo sed Carystiorum etiam coetu celebratur.*

4) Strab. 10 p. 448 *τὴν δὲ δύναμιν τὴν Ἐρετριέων ἣν ἔσχον ποτὲ μαρτυρεῖ ἡ στήλη, ἥν ἀνέθεσάν ποτε ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀμαρυνθίας Ἀρτέμιδος· γέγραπται δ' ἐν αὐτῇ τρισχιλίοις μὲν ὁπλίταις ἑξακοσίοις δ' ἱππεῦσιν ἑξήκοντα ἅρμασι ποιεῖν τὴν πομπήν.*

alten Inschrift bewahrt. Der Festzug sieht fast aus wie eine militärische Parade, die Wagen sollen wohl später an dem Wettfahren teilnehmen.[1]) Für diesen kriegerischen Charakter des Festes ist bezeichnend, daß der Agon der Pyrrhiche der vornehmste war, bei dem die Ehrenbezeugungen verkündet wurden.[2]) Artemis ist also hier eine kriegerische Göttin geworden, wohin für die Jagdgöttin der Weg nicht weit ist. Dafür, daß sie hier Jagdgöttin ist, könnte Stephanus Byz. s. v., der den Namen Amarynthos von einem ihrer Jagdgenossen herleitet, angeführt werden, wenn irgendwie Verlaß darauf wäre, daß diese Herleitung nicht zu den stereotypen Eponymenerfindungen gehörte. Die Spiele werden von Fremden Amarynthien genannt[3]), der heimische Name, den die Steine bieten, ist aber Artemisia; so die eben angeführte Inschrift und eine zweite (ca. 100 v. Chr.), wo Ölspenden bei der Panegyris erwähnt werden[4]), und zuletzt die interessanteste, die über eine Vergrößerung des Festes durch Einrichtung eines musischen Agon Auskunft gibt[5]); Wilhelm a. a. O. bezieht sie sehr wahrscheinlich auf die Befreiung Eretrias von den Tyrannen durch Phokion im Jahre 341/0. Der Agon fing am viert-

1) So auch Claus, De Dianae ant. ap. Graecos natura, Diss. Breslau 1881 S. 91 mit der zweifelnd vorgetragenen und auch zurückzuweisenden Etymologie *Κολαινίς* aus *κολεόν*.

2) Rangabé, Ant. hell. Nr. 689 Z. 44 *ἀναγορεύεσθαι δὲ τὰς τιμὰς — — — — Ἀρτεμισίων τῷ ἀγῶνι τῆς πυρριχῆς*; sehr ähnlich ist die in Aliveri gefundene Inschrift, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, S. 159, die also auch auf das amarynthische Fest zu beziehen sein dürfte.

3) Schol. Pind. Ol. 13, 159 *ἐν Ἀμαρύνθῳ τῆς Εὐβοίας Ἀμαρύνθια νενικήκασιν*.

4) SIG² 935 Z. 23 *ἔν τε τῆι πανηγύρει τῶν Ἀρτεμεισίων συνετέλει τὸ ἄλειμμα ἐκ τοῦ ἰδίου*.

5) Herausgegeben von Papabasileios, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1902, 97 ff., dazu die Korrekturen Wilhelms a. a. O. 1904, 89 ff. *Ἐξήκεστος Διωδώρου εἶπεν· ὅπωρ ἂν τὰ Ἀρτεμίρια ὡς κάλλιστα ἄγωμεν καὶ θύω[ριν ὡς πλε]ῖστοι, ἔδοξεν τε͂ι βουλε͂ι καὶ τõι δήμοι τιθεῖν τὴμ πόλιν ἀγῶνα μουσικῆς ἀπὸ χιλίων δραχμῶν τε͂ι Μεταξὺ καὶ τε͂ι Φυλάκει καὶ παρέχειν ἄρνας τε͂ι πρὸ τῶν Ἀρτεμιρίων πέντε ἡμέρας, τούτων δὲ δύο ἐγκρίτους εἶναι· ἄρχειν δὲ τῆς μουσικῆς τετράδα φθίνοντος τοῦ Ἀνθεστηριῶνος μηνός.* Z. 25 *παρέχειν δὲ καὶ τοὺς χώρους ἱερε͂α κριτὰ βοῦς πάντα τὰ ἔτη, συντελεῖν δὲ τοὺς χώρους εἰς τὰ κριτὰ καθάπερ Ἡράοις. τὰ δὲ δέρματα λαμβάνειν τῶν ἱερείων τοὺς τὰ κριτὰ παρέχοντας, τοὺς δὲ τῶν ἱερῶν ἐπιστάτας κρίνειν τὰ ἱερε͂α κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐπιμισθοῦν, ἄν τις μὴ παρέχει τῶγ χώρων. πωλεῖν δὲ ἐν τõι ἱερõι τὸμ βουλόμενον ὅτι ἂμ βόληται ἀτελέα, μὴ τιθέντας τέλος μηδὲν μηδὲ πράττεσθαι τοὺς ἱεροποιοὺς μηδὲν τοὺς πωλέοντας. τὴν δὲ πομπὴν καθιστᾶν τοὺς δημάρχους ἐν τε͂ι ἀγορε͂ι, ὅποι τὰ ἱερεῖα πωλεῖται, πρῶτομ μὲν τὰ δημόσια καὶ τὸ καλλιστεῖον, ἔπειτα τὰ κριτά, ἔπειτα τῶν ἰδιωτῶν, ἐάν τις βόληται συμπομπεύειν· συμπομπευόντων καὶ οἱ τῆς μουσικῆς ἀγωνισταὶ πάντες, ὅπως ἂν ὡς καλλίστη ἡ πομπὴ καὶ ἡ θυσίη γένηται.*

letzten Anthesterion an und wurde von den Demarchen geleitet, die auch den Festzug mit den Opfertieren ordneten. Die Demen (*χῶροι*) lieferten Rinder für das Opfer, auch Privatleute opferten; mit dem Fest war ein Jahrmarkt verbunden.

Lolling hat auf Nord-Euböa das durch die Perserkriege bekannte Artemision wieder entdeckt. Aus einer dort gefundenen Inschrift[1]) schließt er auf ähnliche Festspiele wie in Eretria. Der Sieg kann aber anderswo gewonnen sein, vielleicht in Eretria selbst; jedenfalls ist es bezeichnend, daß er im Waffentanz gewonnen ist: er gehört sicher zu einem Fest der amarynthischen Artemis.

Artemisfest auf Samos.

Herodot erzählt, daß die Samier, um die an dem Bild der Artemis um Schutz flehenden kerkyräischen Knaben vor Aushungerung zu retten, Chöre von Jünglingen und Jungfrauen aufstellten und dabei Backwerk darbringen ließen, das die Kinder auflesen konnten.[2]) Die Rettung der kerkyräischen Knaben wird anderswo den Knidiern zugeschrieben[3]); um so deutlicher ist die herodoteische Erzählung ein Aition, das den auffallenden Gebrauch, bei einem samischen Artemisfest Backwerk darzubringen, erklären will. Wären auch Tieropfer vorgekommen, so wäre das Aition überflüssig, denn dann hätte die Opfersitte nichts Auffälliges gehabt. Sie ist also mit der der attischen Elaphebolien zu vergleichen, in denen die Göttin nur Kuchen empfing. Das Fest mit einer der von Samos bekannten Artemisformen[4]) in Verbindung zu bringen, entbehrt jeder Stütze in unserer Überlieferung.

Panegyris der Artemis Thermaia.
(*Θερμιακὴ πανήγυρις.*)

Aristides Rhetor erzählt in seiner vierten heiligen Rede[5]), wie er auf der Fahrt nach dem Asklepieion in Poimanenos viele Hymnen an

---

1) AM. 8 (83) 202 *πυρριχῇ ἄθλ[ω* oder *-ων Πα]ρ[θ]έν[ο]ν Ἀ[γρο]τέρ[αν]*.

2) Hdt. 3, 48 *σιτίων δὲ τοὺς παῖδας ἐργόντων Κορινθίων, ἐποιήσαντο οἱ Σάμιοι ὁρτήν, τῇ καὶ νῦν ἔτι χρέωνται κατὰ ταὐτά· νυκτὸς γὰρ ἐπειγομένης, ὅσον χρόνον ἱκέτευον οἱ παῖδες, ἵστασαν χοροὺς παρθένων τε καὶ ἠιθέων, ἱστάντες δὲ τοὺς χοροὺς τρωκτὰ σησάμου τε καὶ μέλιτος ἐποιήσαντο νόμον φέρεσθαι, ἵνα ἁρπάζοντες οἱ τῶν Κερκυραίων παῖδες ἔχοιεν τροφήν.*

3) Plut., De Hdti. mal. p. 860 B.

4) *Χησιάς* usw.; Schreiber, RL. 1, 568 sogar Tauropolos.

5) Aristid. rh. 1 p. 503 Dind. *πολλὰ* (sc. *μέλη ἐποιήθη*) *δὲ εἴς τε τὸν Αἴσηπον καὶ Νύμφας καὶ τὴν Θερμαίαν Ἄρτεμιν, ἣ τὰς πηγὰς τὰς θερμὰς ἔχει, δοῦναι λύσιν.*

Aisepos, die Nymphen und Artemis Thermaia gedichtet hat, damit er von seinem Leiden Erlösung finden sollte. Die Stelle zeigt in charakteristischer Weise, wie Gottheiten des Wassers in Heilgötter übergehen. Wie die Nymphen wurde Artemis von alters her bei den Quellen verehrt (s. o. S. 210); war die Quelle eine warme oder eine Heilquelle, so wurde die Eigentümerin selbstverständlich eine Heilgöttin. Als solche begegnet uns Artemis Thermaia in Mitylene, die dort hoch verehrt wurde. Die Mitylenäer feierten ihr eine große Panegyris, in der die agonistische Seite die kultische so verdunkelt hatte, daß nur einmal vorübergehend von Opfern die Rede ist in einer der vielen hierher gehörigen Inschriften.[1]) Die wichtigsten sind die Ehrendekrete, in denen Rat und Volk von Mitylene bekränzt *τὸν εἴρεα καὶ ἀρχείρεα καὶ ἀγωνοθέταν καὶ πανηγυριάρχαν τᾶς Θερμιάκας παναγύριος.*[2])

Nach einer sehr zerstörten Stelle des Mon. Potamoneum sind vielleicht Artemismysterien in Mitylene zu erschließen.[3])

Hiakynthotrophia.

In einem Ehrendekret von Knidos werden Parasitas und seinen Nachkommen große Ehren verliehen, darunter auch ein Opfer; nach sicherer Ergänzung sollen jene an den Dionysien und Hiakynthotrophien verkündet werden.[4]) Die Göttin, die einen Tempel besitzt, wird auch Epiphanes zubenannt;[5]) über ihre Stellung und Verbindung mit Hyakinthos s. S. 140 A. 4. Eine neugefundene koische Inschrift verspricht genaueren Aufschluß über das Fest; die Veröffentlichung muß abgewartet werden. Die kurze Notiz Herzogs, Arch. Anz. 1905, S. 11, lautet: 'Antwort der Koer auf die Einladung der Knidier zu dem infolge einer Epiphanie der Artemis Hiakynthotrophos neugegründeten Fest, . . . um 200 v. Chr.'

1) IG XII, 2, 251 Ehrendekret *ἐπι(τ)ε[λ]έσ[σα]ντα [ταὶ]ς . . (θ)[υ]σίαι(ς) παίσαις κτλ.*; 242 statt *θυσίαις* das unerklärte *ἠρώναις*; vgl. OG I, 4 A. 24.

2) IG XII, 2, 242, 246, 249, 251 vgl. 224, 250 und viele andere dort angeführte Inschriften, wo das Fest nicht bei Namen genannt ist.

3) IG XII, 2, 26, Z. 3 *ἐπὶ τῶν μυσ[τηρίων* — — — — Z. 5 *Ἄρτεμιν* — — — —

4) SGD I 3501 = BCH 7 (83) 485 Z. 3 *ὑπάρχειν δὲ αὐτῶι κ[αὶ ἀναγόρευσιν ἐν τοῖ]ς Διονυσίοις καὶ Ἰακυνθοτρ[οφίοις*; unmöglich *-τρ[όφῳ*, wie Dubois in BCH ergänzt. — In der Inschrift aus Didymeion *Μενίσκος νικήσας Διδύμεια καὶ Ὑακινθοτρόφια παῖδας στάδιον Ἀπόλλωνι Διδυμεῖ* faßt Haussoullier, Étude sur l'hist. de Milet et de Didymeion S. 138 Didymeia und Hiakynthotrophia als ein Fest, indem er die Beziehung auf Artemis Hiakynthotrophos ablehnt. Dazu liegt kein Grund vor. Der Weihende hatte auch in Knidos gesiegt, welcher Stadt Artemis Hiakynthotrophos eigentümlich ist.

5) Tempel SGD I 3502; *Ἐπιφανής* 3502, 3512.

Fest der Artemis Strophaia.

Dieses erythräischen Festes tut der Lokalhistoriker Hippias Erwähnung[1]), als er die Ermordung des Tyrannen Knopos erzählt. Es war eine Panegyris und sicher althergebracht, da das Kultbild auf altmodische Weise gefesselt war (s. S. 230 A. 3). Was der Beiname Strophaia bedeutet, ist unsicher.[2])

Neleis in Milet.

Einer Liebesgeschichte, die am vollständigsten Plutarch mitteilt, verdanken wir die Erwähnung des milesischen Artemisfestes Neleis.[3]) Das Fest muß sowohl dem Heros und Oikist Neleus wie der Göttin gegolten haben; der Name zeigt, daß Neleus ursprünglich das Fest besessen hat. Nun wird es erzählt, daß Neleus bei der Ausfahrt Artemis Chitone zu seiner Schutzpatronin und Führerin machte.[4]) Diese Göttin ist auch sonst bekannt. Die ionische Form *Κιθωνέα* bei Hesych s. v. belegt sie noch einmal für Ionien. Daß Artemis Brauronia dieses Epithet getragen hat, ist nur eine Kombination des Scholiasten a. l. a. O., der den Namen dadurch zu erklären versucht, daß er an die Sitte, die Kleider der neugeborenen Kinder (nicht genau, soll heißen: der Wöchnerinnen) dieser Göttin darzubringen, erinnert. Der andere Erklärungsversuch leitet den Namen von einem angeblichen Demos Chitone her; es gibt in diesem Aition eine ganz unnötige und daher wohl echte Notiz, daß das Xoanon *ἀπὸ παγκάρπων ξύλων* gemacht sei. Mit dem Zitat aus der Sphinx des Ephicharmos vor den Augen[5]) ist es schwer zu glauben, daß der der Chitone in Syrakus aufgeführte Tanz (S. 187 A. 4) ein feierlicher Chorreigen war, der zu der Entbindungsgöttin passen konnte. Vielmehr scheint er danach ausgelassenen Charakters gewesen zu sein und deswegen wie wegen

---

1) Bei Athen. 6 p. 259 B *ἦν δὲ ἑορτὴ καὶ πανήγυρις ἀγομένη Ἀρτέμιδι Στροφαίᾳ.*

2) Von *στροφεῖον* Strick, da das Bild gefesselt war, Wernicke in P.-W. 2, 1398; von *στροφεύς* Türangel, Schreiber in RL. 1, 585; bei P.-R. 402 A. 2 vgl. m. 322 A. 5 als eine *προθυραία* aufgefaßt.

3) Plut., mul. virt. p. 253 f. *οὔσης οὖν ἑορτῆς Ἀρτέμιδι καὶ θυσίας παρὰ Μιλησίοις, ἣν Νηληΐδα προσαγορεύουσιν.* Ferner Polyän, strat. 8, 35; Aristänet., epist. 1, 15.

4) Kallim., in Dian. 235 f., vgl. die Scholien z. St. und in Jov. V. 77.

5) Steph. Byz. s. v. *Χιτώνη* (fr. 127 Kaibel) *καὶ τὸ τῆς Χιτωνίης αὐλησάτω τίς μοι μέλος.*

des oben angeführten Umstandes auch diese Artemis in die Reihe der Fruchtbarkeitsgöttinnen zu weisen.[1])

Welches das Artemisfest ist, bei dem Apollon die Nymphe Okyrrhoe zu rauben suchte, läßt die Notiz unerwähnt.[2])

Artemisien-Ephesien.

Obgleich wir die ephesische Göttin sehr gut kennen und viele Nachrichten über Tempel und Kultpersonal besitzen, ist die kultische Seite ihrer Feier recht wenig bekannt; die Spiele werden dagegen in einer Menge von Inschriften erwähnt. Das Fest wird wie viele, die von Auswärtigen stark besucht waren, gewöhnlich nach dem Festort genannt, Ephesia, der heimische Name war Artemisia. Jenen Namen braucht Thukydides, der die große Festversammlung und die Spiele mit den Delien vergleicht.[3]) Die Siegerinschriften nennen das Fest gewöhnlich (*τὰ μεγάλα*) *'Εφέσεια*, aber auch (*τὰ μεγάλα*) *'Αρτεμίσια* (*ἐν 'Εφέσῳ*); auch wird *οἰκουμενικά* oder *Σεβαστά* zuweilen hinzugefügt.[4])

Die Großartigkeit des Festes bezeugt die wichtige Urkunde über die *ἱερομηνία*.[5]) Sie enthält ein Reskript des Prokonsuls C. Popilius Carus Pedo, das Ekecheirie für die Tage der Panegyris verordnet,

1) Dem Paare Neleus und Artemis Chitone entsprechen Neleus und Basile in der bekannten Inschrift IG, I, add. 53a, SIG² 550, Ziehen, Leges sacrae Nr. 13. Auf einem attischen Votivrelief (*'Εφημ. ἀρχ.* 1893 Tf. 9 u. 10; eine Replik aus Rhodos, Kekulé v. Stradonitz, 65. Berl. Winckelmannsprogr.) sieht man Echelos die Basile auf seinem Viergespann entführen. Die Parallele mit dem Raub der Kore durch Hades haben Robert und Ed. Meyer (Herm. 30 (95) 286) hervorgehoben und daraus geschlossen, daß Basile die Herrscherin der Unterwelt, eine der Persephone verwandte Gestalt, und Neleus Hades der Erbarmungslose sei. In diese Anschauung würde auch das milesische Paar sich fügen, da Artemis Chitone als Fruchtbarkeitsgöttin der Kore nicht fernsteht. Doch bleibt der Wechsel der Namen (Echelos — Neleus, Basile — Artemis Chitone) auffällig.

2) Athen. 7 p. 283 E nach Apollonios Rhodios' *Ναυκράτεως κτίσις*; *διαπεραιωθεῖσαν δ' εἰς Μίλητον κατά τινα 'Αρτέμιδος ἑορτήν* rettet sie Pompilos.

3) Thuk. 3, 104 s. S. 144 A. 4; ähnliches hat Dion. Halic., ant. rom. 4, 25 S. 178 A. 3.

4) Ältere Zusammenstellung bei Guhl, Ephesiaca 116f.

5) SIG² 656. Pedo war consul suffectus um 148 n. Chr. und Prokonsul der Provinz Asia am Ende der Regierung des Antoninus Pius und am Anfang der des Marcus Aurelius.

und einen Beschluß der Ephesier, daß der ganze Monat Artemision[1]) der Göttin heilig sein soll.[2])

Aus der eben angeführten Stelle geht hervor, daß in diesem Monat mehrere Feste stattfanden; wir können aber den zerstreuten Nachrichten keinen bestimmten Platz zuweisen. Eine glänzende Prozession war selbstverständlich; Apelles hat sie gemalt;[3]) aus der Notiz scheint zu folgen, daß der Oberpriester und nicht der Agonothet und Panegyriarch sie geführt hat. Ohne Zweifel nahmen auch die vielen Kultbeamten daran teil: Essenen, *ἱεροκήρυκες* (CIG 2982, 2990) *σπονδαυλαί, ἱεροσαλπιγκταί* (CIG 2983) und Priester und Sieger in der heiligen Tracht der Göttin.[4]) Nach einer Stiftung von Salutaris wurden bei Volksversammlungen und Agonen, also auch den Artemisien, von Chrysophoren, Neopoien und Epheben Götterbilder in feierlichem Zug von dem magnetischen nach dem koressischen Tor getragen.[5])

Wenig individuelle Züge sind der Schilderung in dem Eingang der Ephesiaca des Xenophon abzugewinnen (1, 2 f.). Die Prozession zog von der Stadt nach dem sieben Stadien entfernten Heiligtum; alle Epheben und Jungfrauen nahmen daran teil. Sie diente auch, nach dem Wortlaut zu urteilen, als eine Art Brautschau wie so viele nördliche ländliche Feste; welche Rolle Feste und

---

1) Man ist noch nicht darüber einig geworden, welchem Monat der ephesische Artemision entspricht. Bischoff, FGA 397, setzt ihn schweigend gleich Munychion; Hicks, Gr. Inscr. in Brit. Mus. 3 S. 79, gleich Elaphebolion. Es ist auszugehen von den Worten des Volksbeschlusses Z. 36 f. Die Ephesier setzen nicht nur die Gleichnamigkeit, sondern auch die Identität der Artemision und Artemisios genannten Monate voraus. Wenn sie sich auch in betreff des Kalenders von unbedeutenden Staaten irren, was der Fall sein muß, da Artemisios verschiedene Stellen einnimmt, so ist das doch unmöglich für den in dem Orient allgemein gebräuchlichen makedonischen Kalender. Leider gibt es auch Unklarheit in dem Verhältnis zwischen dem makedonischen und dem attischen Kalender, aber die Zeit der Inschrift weist uns an, die Gleichung des Plutarch innezuhalten, deren Richtigkeit für seine Zeit nicht angezweifelt werden kann; dann muß der ephesische Artemision dem Munychion entsprechen.

2) A. a. O. Z. 45; vgl. Z. 50 *ἄγεσθαι δὲ ἐπ' αὐταῖς μην[ός τε καὶ?] ἔτους τὰς ἑορτὰς καὶ τὴν τῶν Ἀρτεμ[ισίων πανήγ]υριν καὶ τὰς ἱερομηνίας*; so auch die Panamareia (S. 30); Schol. Pind. N. 3, 1 *τὸν οὖν Δημητριῶνα μῆνά φησι Φιλόχορος ὅλον ψηφίσασθαι τοὺς Ἀθηναίους ἱερομηνίαν λέγεσθαι οἷον ὅλον ἑορτήν.* Praktische Bedeutung hatte das weniger.

3) Plin., N. H. 35, 93 *pinxit et Megabyzi sacerdotis Dianae Ephesiae pompam.*

4) CIG 2963 c Z. 7 ff. (vgl. Österr. Jahresh. 7 (04) 212) *οἱ τὸν ἱερὸν κόσμον βαστάζοντες τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος πρὸ πόλεως ἱερεῖς καὶ ἱερονεῖκαι*, sonst *οἱ κοσμοφόροι.*

5) Wood, Discov. at Eph., Inscr. of the great theatre S. 32 Nr. 1 u. sonst.

Festzüge in den antiken Liebesgeschichten spielen, ist bekannt. Voran gingen Leute, die die heiligen Geräte, Fackeln, Körbe, Weihrauchgefäße trugen; darauf Pferde, Hunde, Jagdgeräte. An der Spitze der Jungfrauen ging die schöne Antheia; sie war als Jägerin gekleidet: aufgelöste, im Winde sich bewegende Haare, bis zum Knie reichender, purpurner Chiton, darüber Nebris und Köcher; sie trug Bogen und Jagdspieße, Hunde folgten ihr nach; sie war ein Abbild der Jagdgöttin, scheint jedoch kaum als die Göttin selbst aufgetreten zu sein; wenigstens empfand man das nicht mehr so. Einige sagten im Entzücken über die schöne Erscheinung, sie wäre Artemis selbst; andere aber, sie wäre von der Göttin ausgestattet. An dem Tempel lösten sich die Glieder des Zuges, wenn dort das Opfer dargebracht werden sollte. Wäre das Fest nicht ausdrücklich als *τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιχώριος ἑορτή* bezeichnet, so würde man hierin den Aufzug der ephesischen Artemis nicht ahnen; so vollständig hat sich die griechische Jagdgöttin der Schaustellung bemächtigt, oder vielleicht vorsichtiger ausgedrückt: so wenig hat Xenophon das der ephesischen Göttin Eigentümliche beobachtet.[1])

Ein Hauptstück der Feier scheint ein Göttermahl gewesen zu sein. Die Essenen wurden auch *ἑστιατόρες* genannt (Paus. 8, 13, 1). Die Hauptstelle hat Heberdey neuerdings hervorgezogen[2]); aus dieser geht hervor, daß das Bild der Artemis nach einer Daitis genannten Wiese von Jungfrauen und Jünglingen herausgeführt und dort mit Salz und Eppich bewirtet wurde; auch die Göttin wurde daher Daitis genannt. Heberdey hat hierfür eine neugefundene Inschrift herangezogen, die eine Taxe für Auszüge aus öffentlichen Listen, Ehrenbeschlüssen usw. enthält und Salz- und Eppichträger erwähnt.[3]) Da also ein feierlicher

1) Übereinstimmend hiermit erscheint auf Münzen oft das Bild der griechischen Artemis mit Köcher und sehr oft ihr heiliges Tier, der Damhirsch; Head, Coinage of Ephesos; Imhoof-Blumer, Griech. Münzen, Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss. 18 (90) 637 f.

2) Österr. Jahresh. 7 (04) 210 ff. Et. m. p. 252, 11 *Δαιτίς· τόπος ἐν Ἐφέσῳ. εἴρηται ἀπὸ τοιαύτης αἰτίας. Κλυμένη θυγάτηρ βασιλέως μετὰ κορῶν τε καὶ ἐφήβων εἰς τὸν τόπον τοῦτον παραγενομένη, ἔχουσα καὶ ἄγαλμα Ἀρτέμιδος μετὰ τὴν ἐκ τοῦ λειμῶνος παιδιὰν καὶ τέρψιν ἔφη δεῖν τὴν θεὸν εὐωχεῖσθαι. καὶ αἱ μὲν σέλινα καὶ ἄλλα τινὰ συνάγουσαι ἀνέκλιναν· οἱ δὲ ἔφηβοι ἐκ τῶν πλησίον ἁλοπηγίων ἅλας λαβόντες παρέθηκαν τῇ θεῷ ἀντὶ δαιτός. τῷ δ' ἑξῆς ἐνιαυτῷ μὴ τούτου γενομένου μῆνις τῆς θεοῦ καὶ λοιμὸς κατέλαβε, καὶ κόραι καὶ νέοι διεφθείροντο. χρησμὸς οὖν ἐδόθη, δι' οὗ ἐξημενίσαντο τὴν θεὸν καὶ δαῖτας αὐτῇ ἐπετέλεσαν κατὰ τὸν τῶν κορῶν καὶ τῶν ἐφήβων τρόπον. καὶ ἐκ τοῦ συμβάντος παυσαμένου τοῦ λοιμοῦ ἥ τε θεὸς καὶ ὁ τόπος ἀπὸ τῆς δαιτὸς Δαιτὶς προσηγορεύθη.*

3) Veröffentlicht a. a. O. Beibl. S. 44 Z. 19 *ἀλοφόρου δην(άριον) ᾱ, σελεινοφόρου δην. ᾱ, μολποῦ δην. ᾱ, σπειροφόρου δην. ᾱ, κοσμοφόρου δην. ᾱ.* Ob die drei

Zug vorauszusetzen ist, kann die *δειπνοφοριακὴ πομπή* unbedenklich hierauf bezogen werden[1]), ebenso wie die *συνεργασία τοῦ ἱεροῦ γεύματος.*[2]) Eine andere Inschrift erwähnt Opfer an die *προκαθηγέτις*, d. h. Artemis, und Kaiser Commodus und daneben eine Mahlzeit[3]); da aber die Gerusia Opfer und Mahl abhält, bestreitet Heberdey mit Recht die Beziehung auf das Göttermahl. Es handelt sich hier offenbar um ein gewöhnliches Festmahl, das im Verein mit dem Kaiserkult abgehalten wurde; es war kein Göttermahl; daher sind die *δειπνοφοριακὴ πομπή* und das heilige Mahl hiervon zu trennen und mit den Theoxenien der Artemis zusammenzustellen.

Da nach dem Aition Salinen in der Nähe der Daitis waren und der Platz selbst nahe dem Meere lag und da der Grund für das Herausbringen des Bildes fehlt, schließt Heberdey, daß das Bild nach dem Meere geführt wurde, um dort gebadet zu werden. Ich fürchte aber, daß man das Aition nicht so pressen darf; logische Konsequenz darf man nicht erwarten von einem Aition, das nur die erste Frage zu beantworten sucht ohne Sorge, ob andere sich dahinter regen. Wenn das Bad ein Teil der Zeremonie war, ist es sehr merkwürdig, daß das Aition davon gänzlich schweigt. Das Göttermahl an irgend einem Platz, der z. B. als Filiale mit dem Kult in Verbindung stand, braucht keine Ergänzung, sondern stimmt an und für sich völlig mit geläufigen Gebräuchen überein.

In der A. 3 angeführten Inschrift Z. 5 werden Mysterien erwähnt, die Curtius a. a. O. mit Recht auf Artemis bezieht; C I G 3002 erwähnt eine *ἐκτελέσασαν τὰ μυστήρια καὶ πάντα τὰ ἀναλώματα ποιήσασαν*.

Von den jungfräulichen Priesterinnen der Artemis wurden Tänze aufgeführt, die denjenigen des griechischen Artemiskultes ähnlich

---

letzteren zu diesem Zug gehören, ist zweifelhaft, denn die Sänger, Kosmophoren (vgl. o.) und *σπειροφόροι*, die Heberdey als Träger des Gewandes des Götterbildes auffaßt, können in einer anderen Prozession Platz finden, z. B. in der Prozession des Megabyzos oder in dem von Xenophon geschilderten Zug, die beide mit dem Zug nach der Daitis nicht identisch sein können.

1) Inschrift der *συνεπιμελησαμένων τῆς δ. π.*, Gr. Inscr. in Brit. Mus. 587; C. Curtius, Herm. 4 (69) 203.

2) In einer von Heberdey a. a. O. 214 erwähnten, neugefundenen Inschrift.

3) Gr. Inscr. in Brit. Mus. 483; Herm. a. a. O. 198 f.; eine neue durch neugefundene Bruchstücke vervollständigte Ausgabe stellt Heberdey a. a. O. 214 A. 14 für die Forsch. in Ephesos II in Aussicht. *εὐωχία, δεῖπνον* und *κατακλίσεις* werden erwähnt. Es ist eine Neueinrichtung, wobei der Kult des Commodus mit dem der Artemis verbunden wird.

gewesen zu sein scheinen[1]) und also einen Anknüpfungspunkt bieten konnten. Kallimachos (H. an Art. 237 ff.) macht hieraus einen Waffentanz der Amazonen gemäß der Sage, die die Gründungsgeschichte der Stadt mit diesen Kriegerinnen verflicht.

Auch der Geburtstag der Artemis, der 6. Thargelion, scheint in Ephesos gefeiert worden zu sein, da Salutaris für diesen Tag eine Geldverteilung durch Legat einsetzt.[2])

Ephesia in Skillus.

In dem oben angeführten ephesischen Volksbeschluß heißt es, daß überall bei Griechen und Römern Heiligtümer und Altäre der ephesischen Artemis errichtet seien. Ein altes Beispiel verdanken wir dem frommen Xenophon, der bei der Teilung des für die verkauften Gefangenen eingeflossenen Geldes in Kerasus seinen Teil des dem Apollon und der ephesischen Artemis geweihten Zehnten zur Verwaltung übernahm.[3]) Für die Hälfte, die Artemis gehörte, kaufte er später, als er in Skillus wohnte, nach der Weisung Apollons ein Stück Land bei dem Fluß Selinus, der denselben Namen wie der Fluß an dem großen Tempel in Ephesos trug. Er baute einen Tempel und ließ ein Xoanon verfertigen, beide den Vorbildern so ähnlich wie möglich. Bei dem Tempel setzte er eine Inschrift mit dem Inhalt, daß der Eigentümer den Zehnten des Landgutes der Artemis zu opfern hätte. Hat er so nach Kräften gestrebt, sein Heiligtum dem großen ephesischen anzugleichen, so macht die Schilderung des Festes entschieden den Eindruck, daß der erfahrene Jäger die griechische Jagdgöttin mehr als die ephesische Artemis im Sinne gehabt hat, oder er war sich auch des Unterschieds nicht recht bewußt. Zum Feste versammelten sich Bürger und Nachbarn, schlugen beim

---

1) Autokrates in den Tympanisten bei Älian, H. A. 12, 9 (fr. 1 Kock) *οἷα παίζουσιν φίλαι παρθένοι Λυδῶν κόραι κοῦφα πηδῶσαι κόμαν κἀνακρούουσαι χεροῖν Ἐφεσίαν παρ᾽ Ἄρτεμιν καλλίσταν, καὶ τοῖν ἰσχίοιν τὸ μὲν κάτω, τὸ δ᾽ αὖ εἰς ἄνω ἐξαίρουσα, οἷα κίγκλος ἅλλεται.*

2) Wood, Discov. et Eph., Inscr. from the great theatre Nr. 1 Col. 4 Z. 44 ff., vgl. Col. 2 Z. 1 ff. Viele, z. B. Lobeck, Aglaoph. 177 und Heberdey a. a. O. 218 verbinden die Katagogien (s. u.) mit dem Fest der Artemis, aber mit Unrecht.

3) Xen., Anab. 5, 3, 4 ff.; s. bes. 9 f. *ἐποίησε δὲ καὶ βωμὸν καὶ ναὸν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου, καὶ τὸ λοιπὸν δὲ αἰεὶ δεκατεύων τὰ ἐκ τοῦ ἀγροῦ ὡραῖα θυσίαν ἐποίει τῇ θεῷ, καὶ πάντες οἱ πολῖται καὶ οἱ πρόσχωροι ἄνδρες καὶ γυναῖκες μετεῖχον τῆς ἑορτῆς. παρεῖχε δὲ ἡ θεὸς τοῖς σκηνοῦσιν ἄλφιτα, ἄρτους, οἶνον, τραγήματα καὶ τῶν θυομένων ἀπὸ τῆς ἱερᾶς νομῆς λάχος καὶ τῶν θηρευομένων δέ. καὶ γὰρ θήραν ἐποιοῦντο εἰς τὴν ἑορτὴν οἵ τε Ξενοφῶντος παῖδες κτλ.*

Tempel ihre Zelte und Buden auf (vgl. o. S. 189 A. 1) und erhielten einen Teil von dem Opfermahl. Es wurde der Zehnte von dem Ertrag des Grundstücks der Göttin geweiht — ein Hain von fruchttragenden Bäumen war um den Tempel gepflanzt, eins der seltenen Beispiele dafür, daß Artemis Beziehungen zu gepflanzten Bäumen gehabt hat —; daraus erhielten die Feiernden Gerstenmehl, Brot, Wein und Nachtisch. Für das Fest wurde eine große Jagd auf dem Gut und dem Berg Pholoe von Xenophons Söhnen veranstaltet, an der auch andere teilnehmen durften; von dem erlegten Wilde kam auch ein Teil den Feiernden zugute sowie von dem der Artemis aus ihrer Herde dargebrachten Opfer. Sehr bezeichnend ist es, daß die Jagd geradezu zum Feste gehört; das erlegte Wild wird ausdrücklich als der Göttin gehörig betrachtet, die damit ihre Gäste bewirtet. Ob ein wirkliches Opfer auch von wilden Tieren stattgefunden hat, wie bei den den Laphrien verwandten Festen, ist unsicher. Es muß ein sehr vergnügtes Fest gewesen sein; Religiöses ist wenig dabei, nirgend aber erhalten wir ein so lebendiges Bild von dem Leben und Treiben bei den Festen in den kleinen Kantonen Griechenlands.

Im 2. Jahrhundert n. Chr. hat Xenophon einen Nachahmer auf *Ithaka* gefunden, der die Inschrift Xenophons aus der Anabasis abschrieb und auf einer Stele anbrachte (C I G 1926; I G IX, 1, 654). Mit Boeckh und Dittenberger z. St. muß die Stele nicht als bloßes Ornament aufgefaßt werden, der Mann wollte es dem damals eifrig verehrten Xenophon gleichtun.

Eisiteria (Leukophryena).

Über Artemis Leukophryene in Magnesia am Mäander und ihr Fest hat der Herausgeber der magnetischen Inschrift, O. Kern, ausgezeichnet gehandelt;[1]) nur wenig kann seinen Resultaten hinzugefügt werden. Über die Göttin ist man einig. Sie war ursprünglich die in Leukophrys heimische lokale Göttermutter, die die Griechen hier wie in Ephesos mit ihrer Artemis identifizierten. Ihr Bildnis war anfangs dem der ephesischen Göttin völlig ähnlich. Wie aber besonders Kern a. a. O. hervorgehoben hat, wurde die Göttin von Leukophrys viel mehr als die von Ephesos an die griechische Artemis angeglichen. Vielleicht wurde das durch die Rivalität mit dem großen ephesischen Kult herbeigeführt, der die kleinasiatische Natur seiner

1) Im Hermes 36 (01) 491 ff. Die Varianten des Namens der Leukophryena a. a. O. A. 1 und im Register der Inschriften von Magnesia am Mäander.

Göttin treu wahrte in dem richtigen Gefühl, daß das Ungewöhnliche und Absonderliche am anziehendsten ist.

Die Angleichung an griechische Art zeigt sich auch darin, daß nach beliebtem Schema die Heroine Leukophryne ihr Grab in dem Artemistempel hatte.[1]) Vielleicht wurde ihr ein Voropfer dargebracht; aus dem allgemeinen Ausdruck κεκήδευται geht das nicht mit Sicherheit hervor, das Voropfer war aber bei Festen, in denen ein Gott einen älteren, darauf zum Heros herabgesunkenen, aus seinen Rechten verdrängt hatte, sehr gewöhnlich.

Durch die deutschen Ausgrabungen ist ein reicher Schatz von Inschriften ans Licht gebracht worden, die uns den Versuch vor Augen führen, das Fest der Stadtgöttin von Magnesia zu einem panhellenischen zu machen, und uns ein selten lebendiges Bild von dem Festleben dieser Zeit gewähren. Es sind Briefe und Beschlüsse mehrerer griechischer Staaten, an welche die Magneten wegen des Festes und der Asylie der Stadt Gesandtschaften geschickt hatten, und eine Urkunde über die Installation des Xoanon und die Einrichtung der Feier.[2]) Religiöses ist freilich wenig dabei: im großen und ganzen handelt es sich um den Agon.

Eine Epiphanie der Artemis war geschehen; wie, wird nicht gesagt. Die Magneten holten Rat ein bei dem Bruder ihrer Göttin in Delphi, der die Asylie der Stadt verordnete. Dies ist durch die Inschrift Kern Nr. 16 = SIG² 256 auf 221/0 v. Chr. datiert. Aus diesem Anlaß wurde ein Kranzagon für die Bewohner Asiens eingerichtet, der sich jedoch nur geringer Beteiligung erfreute. Auch hat man mit großer Energie die Arbeit an dem neuen, großen von Hermogenes gebauten Tempel betrieben.[3]) Vierzehn Jahre später[4]) gingen Theoren nach allen griechischen Staaten aus, um sie zu bewegen, die Asylie anzuerkennen und an dem Fest, das jetzt als ein gemeingriechisches prächtig eingerichtet wurde, teilzunehmen. Es ist nicht direkt überliefert, aber von großer Wahrscheinlichkeit, daß man den Tempel zu dem ersten großen Fest fertig zu machen suchte. Wann es stattgefunden hat, kann nicht festgestellt werden, da die Antworten nicht bestimmt datiert werden können.

---

1) Clem. Alex., protrept. p. 39f. P. u. a., s. in RL. 2, 2000.

2) Kern, Inschr. von Magnesia a. M.; einige SIG² 256—261 u. OGI 231—233 u. 319; die καθίδρυσις-Urkunde SIG² 552 (= Kern Nr. 100) ist für die Feier einzig wichtig, aber zu lang, um hier angeführt zu werden.

3) Vgl. Kern, Herm. 36 (01) 496ff.

4) Inschr. v. Magnesia Nr. 16; SIG² 256 Z. 25 doch Korrektur.

Als die Arbeit an dem Tempel so weit fortgeschritten war, daß die Cella das Bild der Göttin aufnehmen konnte, wurde es mit großer Feierlichkeit dahin geführt, und es wurde bestimmt, daß für die Zukunft dieser Tag der große Festtag der Göttin sein sollte. Hierüber handelt die aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. stammende sog. *καθίδρυσις*-Urkunde. Die hellenisierende Tendenz tritt stark hervor; man hat sich dazu verstiegen, die Cella, die die kleinasiatische Mutter-Göttin aufnahm, nach griechischem Muster Parthenon zu nennen. Als Festtag wurde der sechste Artemision bestimmt.[1])

Das erste Psephisma der Urkunde bezieht sich auf die erste Feier und verordnet die Wiederholung in jedem Jahr; es ist aber nicht ersichtlich, ob die *καθίδρυσις*, die Installationsfeier, prächtiger war als die jährlichen Feiern. Das zweite Psephisma schreibt aber Z. 78 ff. vor, daß das Psephisma des Diagoras, d. h. das erste, jedes Jahr am zweiten Artemision von dem Ratsschreiber und dem *ἀντιγραφεύς* vorgelesen werden soll; also muß man schließen, daß alle die darin erwähnten Zeremonien jedes Jahr stattfinden sollten. Ausgenommen sind selbstverständlich diejenigen, die speziell durch die Installation des Bildes veranlaßt sind, wonach der Neokoros und die Priesterin die Einführung der Göttin in den Parthenon mit einem sehr ansehnlichen Opfer besorgen sollten. An demselben Tage fanden zwei vorbereitende Handlungen statt, die Wahl der Priesterin und des Stephanephoros. Dieser, der von 221/0 an den Prytan als eponymer Beamter ersetzt, hat die Aufgabe, das Fest zu besorgen, war also ohne politische Bedeutung[2]) und wurde eingesetzt, um den Glanz des Kultes zu heben.

Der Festtag ist ein allgemeiner Feiertag. Ekecheirie ist verordnet, die Kinder sollen aus der Schule und die Sklaven von der Arbeit freigelassen werden; ein Jahrmarkt findet statt. Das Fest fängt damit an, daß der Hierokeryx, von allen Beamten der Stadt umgeben, vor dem Rathaus Schweigen gebietet und die versammelte Menge feierlich ermahnt, an dem Fest und Gebet teilzunehmen. Die Frauen zogen in Prozession nach dem Heiligtum, wo sie eine Art Ehrendamen der Göttin waren[3]); sie bildeten einen Teil der Z. 38 neben dem Opfer

1) SIG²552 Z. 5 *ἐπιτελεῖσθαι αὐτῆι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐν μηνὶ Ἀρτεμισιῶνι τῆι ἕκτηι ἱσταμένου σπονδὰς καὶ θυσίας, συντελεῖσθαι δὲ καὶ ὑφ' ἑκάστου τῶν κατοικούντων θυσίας πρὸ τῶν θυρῶν κατ' οἶκον δύναμιν ἐπὶ τῶν κατασκευασθησομένων ὑπ' αὐτῶν βωμῶν.*

2) Er wird Z. 39 f. an sechster Stelle erwähnt. Vgl. Kern a. a. O. 511.

3) A. a. O. Z. 26 *γινέσθω δὲ καὶ γυναικῶν ἔξοδος εἰς τὸ ἱερὸν καὶ παρεδρευέτωσαν ἐν τῶι ἱερῶι τὴν ἐπιβάλλουσαν τιμὴν καὶ παρεδρείαν ποιούμεναι τῆς θεοῦ.*

erwähnten Pompe; diese wurde von der Priesterin und dem Stephanephoros angeordnet. Auf dem von stattlichen Säulenhallen umgebenen Markte vor dem Tempel wurden von Jungfrauenchören Hymnen an die Göttin abgesungen. Das zweite Psephisma zeigt, daß die Gesamtheit der Beamten Opfer und Spenden zu verrichten hatte (Z. 65); das Opfer wird nur kurz erwähnt.[1])

Dieser nachträgliche Volksbeschluß schärft die Vorschriften ein, besonders die Feiertagsruhe, die man nicht so streng gehalten haben mag. Um das Fest noch nachdrücklicher als die allgemeine Feier der Stadtgöttin hervorzuheben, wird nicht verordnet, aber empfohlen, daß jeder Hausbesitzer vor seinem Haus und jeder Meister vor seiner Werkstatt einen weißgetünchten Altar mit der Aufschrift *Ἀρτέμιδος Λευκοφρυηνῆς Νικοφόρου* errichten solle (vgl. Z. 7 ff.).

So weit ist das Fest eine nur städtische Angelegenheit; daran schlossen sich die panhellenischen Agone, die Leukophryena, zu denen Theoren von aller Welt eingeladen wurden. In den hierauf bezüglichen Inschriften wird mehrfach erwähnt, daß die Theoren ein Opfer an die Göttin darzubringen hatten[2]), was zu dem Glanz des Festes erheblich beitrug.

Das gewollte große Ansehen haben die Leukophryena nie erreicht; wie lange die Eisiterien in ihrem vollen Glanze bestanden haben, ist ungewiß; sie sind aber ein lehrreiches Beispiel für die Art, wie man damals Feste einrichtete. Ein früheres Fest hat selbstverständlich bestanden; darüber wissen wir nichts, auch nicht, in welchem Verhältnis es zu dem späteren stand.

Tauropolia u. a.

Artemis Tauropolos wurde besonders in Kleinasien verehrt; sicher steckt eine einheimische Göttin in ihr, aber die Spärlichkeit des Materials läßt sie nicht erkennen. Das Wort *ταυροπόλος* muß nach der Analogie von *αἰπόλος*, *βουκόλος* erklärt werden, nur nicht so speziell als 'Stierhirtin'; denn *-πόλος* hat eine sehr allgemeine Bedeutung, vgl. *μουσοπόλος* und den *ἱεραπόλος* des Apollon Aktios, nach dem der akarnanische Bund datiert, usw. Sie ist vielmehr eine Herrin der Stiere. Man darf sich also nicht täuschen lassen und in dieser Artemis eine Göttin des Hirtenlebens oder gar des Ackerbaues sehen;

1) Ob die S. 220 A. 1 angeführte magnetische Münze auf das Opfer bei diesem Fest zu beziehen ist, muß dahingestellt bleiben; vgl. Drexler in RL. 2, 2002 f.

2) S. Kern a. a. O. 513.

dafür ist sie auch gar zu finster. Ohne Zweifel hängt sie zusammen mit der Stierjagd und den Stierkämpfen, die besonders die Mykenäer leidenschaftlich liebten.[1] Sie ist also einmal Herrin des kräftigen, wilden Stieres gewesen; daher steckt in ihrem Namen *ταῦρος*, nicht *βοῦς*, welches Wort ganz andere Vorstellungen erweckt.

Nach Hesych[2] wurde ihr ein Fest, die *Tauropolia* gefeiert; wo, sagt er nicht; vielleicht steckt ein Ethnikon in den verdorbenen Wörtern *ἃ εἰς*. Man hat die aus *Mylasa* bekannten *Taurophonia*[3] für Artemis in Anspruch nehmen wollen, da ihr Kult dort bezeugt ist, sie hat aber einen starken Rivalen in Poseidon (vgl. P.-R. 571 A). Ebenso ist es ungewiß, ob die *Ταυροχόλια*[4] in *Kyzikos* ihr gehören. Was die von Clemens Alexandrinus überlieferte Nachricht betrifft, daß Menschenopfer in ihrem Dienst in Phokaia vorkamen, so hat E. Hiller gezeigt, daß der Gewährsmann gefälscht ist[5]; wegen der Fälschung fällt ein Verdacht auf die Wahrheit der Angabe, obgleich sie an und für sich nichts Unglaubliches bietet.

In *Amphipolis* war Artemis Tauropolos die Hauptgöttin. Auf den älteren Münzen ist das gewöhnliche Abzeichen eine Fackel; in der römischen Zeit erscheint Artemis auf einem Stier reitend mit zwei brennenden Fackeln in den Händen oder stehend mit Fackel und der Mondsichel hinter dem Nacken. Daraus hat man auf eine Lampadodromie für sie geschlossen.[6] Jene späteren Münzen zeigen, daß sie damals als Mondgöttin aufgefaßt wurde, es gibt aber keinen Anhalt für die Ansicht, daß sie es auch von Anfang an gewesen ist.

Jeder Deutungsversuch ist mißlich, da die Kolonisten sicher einem einheimischen Kulte ihre Artemis aufgezwängt haben. Aus Thrakien stammt Artemis-Bendis, die in Athen mit einem Fackellauf zu Pferd gefeiert wurde. Das Pferderennen wurde aus Thrakien eingeführt; Platon (rep. p. 328 A.) hebt ausdrücklich hervor, daß es etwas Neues war. Der Vorschlag bei Hesych s. v. den Beinamen der Bendis *δίλογχος* zu deuten: *οἱ δὲ ὅτι δύο φῶτα ἔχει*, geht auf bildliche Darstellungen zurück, wo Bendis wie Artemis Tauropolos auf den Münzen

---

1) Vgl. die Taurokathapsien o. S. 80 f.

2) Hesych s. v. *Ταυροπόλια· † ἃ εἰς ἑορτὴν ἄγουσιν Ἀρτέμιδι.*

3) Le Bas-Waddington, Inscr. d'As. min. Nr. 404 *ἐκκλησίας κυρία[ς γενομένης ἐν Τ]αυροφονίοις.* CIG 2699 *ἱερεύς Ταυροπόλου.*

4) Hesych s. v. *Ταυροχόλια· ἑορτὴ ἐν Κυζίκῳ*; statt *χ* zu schreiben *β* oder *π*?

5) E. Hiller, Herm. 21 (86) 127. Clem. Alex., protrept. p. 36 P. *Φωκαεῖς δὲ* — — — — — *Πυθοκλῆς ἐν τρίτῳ Περὶ ὁμονοίας τῇ Ταυροπόλῳ Ἀρτέμιδι ἄνθρωπον ὁλοκαυτεῖν ἱστορεῖ.*

6) Farnell, CGS 2, 451; vgl. Head-Svoronos, *Ἱστ. νομισμ.* 1, 282.

von Amphipolis zwei Fackeln gehalten hat[1]); es darf uns hieran die in späterem Geschmack hinzugefügte Erläuterung nicht irremachen, daß sie so genannt werde, weil sie sowohl ihr eigenes wie das Sonnenlicht aussende. Auch die erste Deutung, daß sie als Jägerin zwei Speere trägt, geht wohl auf Bildnisse zurück, kann aber auch bloß dem Wort selbst entnommen sein. Die Gegend von Amphipolis wurde früher zu Thrakien gerechnet. Zwar läßt sich für Bendis eine Beziehung zu dem Stier nicht nachweisen; sie ist aber Jagdgöttin[2]) wie auch die Tauropolos, und es trifft sich merkwürdig, daß es gerade in dieser Gegend, in dem Gebiet der Chrestonen, wilde Stiere gab, die gejagt wurden; die großen Hörner pflegten nach Griechenland exportiert zu werden (Hdt. 8, 126). Die thrakischen Bendideien werden nur als orgiastisch erwähnt (Strabon 10 S. 479). Die angeführten Punkte scheinen genügend, um zu zeigen, daß die Artemis Tauropolos in Amphipolis eine thrakische, der Bendis nahe verwandte Göttin war.[3])

Kalathosfeier der Artemis und der Bendis.

Strabon erzählt, man sage, daß an dem Fest der Artemis Koloene an dem gygäischen See unweit Sardes die Kalathoi tanzten.[4]) Unter *κάλαθοι* pflegt man Tänzerinnen mit einem Kalathos auf dem Kopf zu verstehen, und daher hat man die in der bildenden Kunst beliebten sog. Kalathiskostänzerinnen auf dieses Fest zurückgeführt; viel eher gehören sie zu Karyai (s. o. S. 197). Könnte man nicht an wirkliche Körbe denken, in denen vielleicht Menschen staken? Ein solches Wunder wäre einem als orgiastisch anzusehenden Fest nicht fremd.

In dem neuerdings durch Useners Verdienst erschlossenen Leben des hl. Hypatios von Kallinikos kommt eine sehr interessante Stelle

1) Bendis wird erkannt auf Münzen der Kaiserzeit von Nikaia und Tion mit einem Stier- oder Zebugespann fahrend mit einer Fackel in jeder Hand und der Mondsichel auf dem Kopf, Imhoof-Blumer, Griech. Münzen, Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss. 18 (90) 603, Tf. 6, 10 und S. 607, Tf. 6, 17.

2) So tritt sie auf in dem von Hartwig, Bendis, erkannten Typus; mit Jagdhund in der von Cumont, Rev. archéol. 1903, Tf. 16, aus der Sammlung Warocqué veröffentlichten Statue und der Terrakotte aus dem Louvre a. a. O. S. 384.

3) Mit der Hesychglosse *Βούσβατον· τὴν Ἄρτεμιν Θρᾷκες* kommt man leider nicht weiter; der Sinn ist ganz unklar.

4) Strab. 13 p. 626 *ἐν δὲ σταδίοις τετταράκοντα ἀπὸ τῆς πόλεώς ἐστιν ἡ Γυγαία μὲν ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ λεγομένη λίμνη, Κολόη δ' ὕστερον μετονομασθεῖσα, ὅπου τὸ ἱερὸν τῆς Κολοηνῆς Ἀρτέμιδος μεγάλην ἁγιστείαν ἔχον. φασὶ δ' ἐνταῦθα χορεύειν τοὺς καλάθους κατὰ τὰς ἑορτάς*; wiederholt von Eustathios zu *B* 865.

vor, die auch über die Feier zu Koloe Licht verbreitet.[1]) Es wird erzählt, daß der Heilige während der Zeit, die *κάλαθος τῆς Ἀρτέμιδος* genannt wurde, eine Reise in Bithynien machen wollte. Die Einheimischen rieten ihm ab; die Göttin würde ihm begegnen und ihn übel mitnehmen. Sie erschien ihm auch in der Gestalt eines spinnenden Weibes so hoch wie zehn Männer und Ferkel weidend, konnte ihm aber nichts antun, sondern verschwand wieder. Es heißt, daß die Zeit des Kalathos fünfzig Tage dauerte, die Usener a. a. O. als Vorbereitung zum Fest faßt, *ἡμέραι ἀποφράδες*, während deren längere Reisen nicht vorgenommen werden durften. Eine so lange Vorbereitung ist im heidnischen Kult alleinstehend, wir sind aber hier an dem Ausgang des Heidentums. Es war das Fest, das ursprünglich Kalathos hieß.

Usener hat auch den bithynischen Monat Bendideios[2]) herangezogen, wodurch sowohl die Zeit bestimmt wird, wie die Göttin als die auch sonst für Bithynien bezeugte Bendis erwiesen wird. Der Aberglaube von dem *meridianus daemon*[3]), der sich besonders an Diana und Artemis heftete, aber auch bei Spukgestalten wie Empusa, Hekate und den Sirenen nachzuweisen ist, scheint sich auch dieser Bendis-Artemis bemächtigt zu haben, nach ihrem plötzlichen Erscheinen und Verschwinden zu urteilen, obgleich das Ereignis nicht ausdrücklich in die Mittagsstunde verlegt wird. Dies mag jünger sein — wir können der Bendis sonst keinen Spuk vorwerfen —; der Festname Kalathos ist aber alt. Man möchte ihn gern mit der Wundererscheinung der tanzenden Körbe in Koloe in Verbindung bringen. Nun hat das phrygische Volk, das wie die Bithyner von Thrakien herübergewandert ist und mit Thrakern und Bithynern eng verwandt ist, von seiner Heimat den Bendiskult mitbringen können; einmal in der Zeit seiner höchsten Blüte besaß es das Land bis zum Ägäischen Meere. Später ist phrygisches Blut dem lydischen Volkstume stark beigemischt worden.[4]) Bei diesem Sachverhältnis empfiehlt es sich, die beiden ohne jede Analogie dastehenden Artemiskalathoi aus

1) C. 70 p. 343 b; auch gedruckt und kommentiert von Usener, Rh. M. 50 (95) 145 f. *καὶ ἦν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ὅπερ λέγουσιν, ὁ κάλαθος τῆς μυσερᾶς Ἀρτέμιδος· ὅπερ κατ' ἐνιαυτὸν ἡ χώρα φυλάττουσα, οὐκ ἐξήρχοντο εἰς μακρὰν ὁδὸν ἡμέρας πεντήκοντα κτλ.*

2) 23. März — 22. April, Bull. del instit. 1874 p. 77 f.

3) Bequemste Materialsammlung auch aus modernem Folk-lore von Drexler in RL. s. v.

4) Über die Ausbreitung des phrygischen Volkes s. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. gr. Sprache 203 ff. und G. u. A. Körte, Gordion (Arch. Jb. Ergänzungsheft 5) 1 ff.

derselben Quelle, dem thrakisch-bithynisch-phrygischen Bendiskult herzuleiten.[1]) Dann muß man in der Artemis Koloene eine ursprüngliche Bendis sehen, die der phrygischen Herrschaft in Lydien entstammt. Man hat sie mit der kleinasiatischen Mutter identifiziert, weil an dem Platz von Koloe eine Weihinschrift an *Μήτηρ Φιλεΐς* gefunden worden ist.[2]) Daß auch eine Meter in Koloe verehrt wurde, kann einen nicht wundernehmen, da die Phryger und Lyder diese Göttin eifrig verehrten; jene sind noch für viele die Hauptträger ihres Kultes.

In Gemlik, dem alten *Kios Prusias* in Bithynien, ist eine versifizierte Inschrift gefunden worden[3]), in der für eine Kalathosprozession, an der, wie es scheint, nur Frauen teilnahmen, Bestimmungen getroffen werden, die den aus den Demetermysterien bekannten ähnlich sind. Goldschmuck darf nicht getragen werden; *εἵμασι φαιδρυνθεῖσαι* muß auf eine besondere Tracht gehen; für das unverständliche *ἀνιλίποδες* (sic!) möchte A. Körte a. a. O. das altbekannte *ἀπεδίλωτοι* setzen. Das ist eine zu starke Änderung; vielleicht soll es *ἀνιπτόποδες* sein.[4]) Körte findet einen Anklang an den kallimacheischen Demeterhymnus; ich glaube, daß er zufällig und durch die Ähnlichkeit des Inhalts bedingt ist; daher darf man daraus nicht gleich schließen, daß die unerwähnte Gottheit Demeter ist. Gerade in Bithynien ist der Kalathos der Artemis zu Hause, und dieser heimische Kult ist viel wahrscheinlicher in der herrenlosen Feier zu erkennen. Wenn die Bestimmungen in Einzelheiten denen des Demeterkultes ähneln, kann jedoch auf den Kult der Meter hingewiesen werden; übrigens gehört die Inschrift der Zeit der Mysterien- und Kultmengerei an.

Bad der Artemis und der Athena in Ankyra.

Als Bestätigung des von Heberdey angenommenen Bades der ephesischen Artemis hat Brinkmann aus einem Martyrologium die

---

1) Die von Usener a. a. O. vorgetragene Verknüpfung mit dem Kalathos der Demeter muß abgelehnt werden; vgl. u.

2) BCH 8 (84) 378.

3) AM. 24 (99) 413 Nr. 13, kaum jünger als 100 n. Chr.

. . . λάσσομεν . . . . . . δαιτρ<ε>υέτω ἀνήρ·
πᾶσαι ἀνιλίποδες τε [κα]ὶ <ε>ἵμασι φαιδρυνθ<ε>ῖσαι
τῷ καλάθῳ συνέπεσθε, τὰ δὲ χρυσία θέτ' οἴκοις·
δηρ[ό]θι γὰρ τὰ μὲν ἐχθραίνει το[ῖ]σιν δὲ προσα[υ]δᾶ.

4) Auch später ritueller Brauch in Kleinasien, BCH 7 (83) 276 Nr. 19 *Α. Αὐρηλία Αἰ[μ]ιλία ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων.*

Nachricht hervorgezogen, daß in Ankyra jedes Jahr die Xoana der Artemis und der Athena nach einem See gefahren und gebadet wurden unter dem Schall von Handpauken und Flöten und erregten Tänzen.[1]) Auffällig ist zunächst, daß ein Paar von Göttinnen auftritt; wie das zu erklären ist, muß dahingestellt bleiben. Die Namen sind natürlich nicht im geringsten verbindlich. Die ganze Zeremonie mit der orgiastischen Musik und Tanz erinnert sehr an das sicher aus Phrygien importierte Bad der Magna mater in dem Fluß Almo, wohin auch sie auf einem (mit Kühen bespannten) Wagen gefahren wurde.[2]) Daß Artemis einmal mit Magna mater identifiziert wird, ist gar nicht befremdlich, sie wird sogar der kappadokischen Ma gleichgesetzt.

Feste der Artemis Pergaia.

Welcher Natur diese Göttin ist, zeigen das auf Münzen erhaltene Idol[3]) und ihre umherziehenden Bettelpriester[4]). Interessant ist, daß die Beischrift einer Münze in pamphylischer Schrift wahrscheinlich *Ϝάνασσα Πρειίας* zu lesen ist[5]); sie ist also ursprünglich eine namenlose Stadtgöttin. Über das Fest haben wir nur die nackte Notiz bei Strabon[6]); Münzen zeigen, daß später Agone mit ihm verbunden waren. Wenn der Name der Priesterin *ἀγός*[7]) griechisch und

1) Rh. M. 60 (05) 160 aus dem Martyrol. des hl. Theodosius herausg. von Franchi de' Cavalieri, Studi e testi 6, 1901. *οὔσης δὲ συνηθείας αὐτοῖς ἐν τῇ πλησίον λίμνῃ κατὰ ἔτος λούειν τὰ ξόανα* (der Artemis und der Athena) — — — — — *ἐχρῆν οὖν ἕκαστον αὐτῶν ἐπὶ ὀχήματι ἐπιτίθεσθαι* — — — — — *συνεξῆλθεν δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως πάσης ἐπὶ τῇ θεωρίᾳ. τῶν γινομένων αὐλῶν γὰρ καὶ κυμβάλων ἦχος ἐθεωρεῖτο καὶ γυναικῶν ὀρχησμοὶ λελυμένους ἐχουσῶν τοὺς πλοκάμους ὥσπερ μαινάδες, καὶ κτύπος ἀπὸ τῶν ποδῶν ἐγίνετο πολὺς κατακρουόντων τὸ ἔδαφος καὶ πολλὰ δὲ μουσικὰ μεθ' ἑαυτῶν εἶχον. καὶ οὕτως ἀπῆγον τὰ ξόανα.* Passio s. Theodoti Ancyrani et septem virginum (Ruinart, Acta sincera, Ratisbon. 1849 p. 378; ich verdanke den Hinweis Dr. Heberdey) *fieri Dianae et Minervae sacerdotes, ut quotannis iuxta morem lavarent earum simulacra in vicino lacu.*

2) Ovid, Fast. 4, 339 *sacerdos Almonis dominam sacraque lavit aquis*
Exululant comites, furiosaque tibia flatur
Et feriunt molles taurea terga manus.
Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer 264 u. a.

3) Bergk, Ztschr. f. Numism. 11 (84) 334 f.

4) Artemis Bulephoros Skiris in Milet gehört in diese Kategorie, denn die Skiriden, die ihrem Kult vorstehen, dürfen eine Kollekte veranstalten, SIG[2] 660.

5) Ramsay, JHS 1 (80) 246, anders Bergk a. a. O.

6) Strab. 14 p. 667 *Πέργη πόλις καὶ πλησίον ἐπὶ μετεώρου τόπου τὸ τῆς Περγαίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, ἐν ᾧ πανήγυρις κατ' ἔτος συντελεῖται.*

7) Hesych s. v. *ἀγός· ἡγεμών* — — — — *καὶ ἐν Πέργῃ ἱέρεια Ἀρτέμιδος.*

gleich ἡγεμών ist, darf man es vielleicht darauf beziehen, daß die Priesterin an der Spitze des Festzuges einherschritt.

Wie andere Formen der kleinasiatischen Muttergöttin fand auch Artemis Pergaia weite Verbreitung. Aus Halikarnaß gibt es eine Inschrift, die ihr Priestertum regelt.[1]) Es wird vorgeschrieben, welche Abgaben die Priesterin, die durch Kauf ihr Amt erwirbt, von Privat- und Staatsopfern und den bei den Opfern in den heiligen Schatz hineingetanen Geldern erhalten soll. Dazu darf sie während dreier Tage vor dem Staatsopfer eine Kollekte veranstalten (Z. 25f.). Das Staatsopfer wurde vorbereitet von den Frauen der im Herakleios amtierenden Prytanen, und die Schatzmeister hatten an ihre Männer den kleinen Betrag von 30 Drachmen zu zahlen; vermutlich kam der Schatz der Göttin bei dieser Gelegenheit zur Verwendung.

Artemitia in Kyrene.

Die alte gleichnamige Göttin der Stadt Kyrene wurde, wie Studniczka nachgewiesen hat[2]), von der wesensverwandten Artemis beiseite geschoben. Dieser galt das große Fest der Artemitia, von dem Nachricht erhalten ist in einem Auszug aus den Memoiren des Ptolemäos Euergetes.[3]) Es geht daraus nur hervor, daß der jährlich wechselnde Priester des Apollon an diesem Fest seine Vorgänger im Amt zu einem Mahl einlud, um seinen Amtsantritt zu feiern. Der königliche Schlemmer beschreibt, wie großartig er es gemacht hatte. Daß der Apollonpriester seine Vorgänger an dem Fest der Artemis bewirtet, ist nur ein Beleg für das Eindringen Apolls in den Kult der Artemis.[4])

---

1) CIG 2656, SIG² 601; von dem Opfer handeln Z. 14ff. *τοὺς δὲ ταμίας διδόναι τοῖς πρυτάνεσιν εἰς τὴν θυσίαν τῆς Ἀρτέμιδος ἐντελεῖς δραχμὰς τριάκοντα. παρασκευάζειν δὲ τὴν θυσίαν τὰς γυναῖκας τὰς τῶν πρυτάνεων λαβούσας τὸ ἐκ τῆς πόλεως διδόμενον, τῶν πρυτανευόντων τὸμ μῆνα τὸν Ἡράκλειον· τὴν δὲ θυσίαν συντελείτω μηνὸς Ἡρακλείου δωδεκάτηι.*

2) Studniczka, Kyrene 172f. und in RL. 2, 1749.

3) Bei Athen. 12 p. 549F *Ἀρτεμίτια μεγίστη ἐν Κυρήνῃ ἑορτή, ἐν ᾗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος (ἐνιαύσιος δ' ἐστί) δειπνίζει τοὺς πρὸ αὐτοῦ ἱερευσαμένους καὶ παρατίθησιν ἑκάστῳ τρυβλίον.*

4) Maaß, Herm. 25 (90) 403ff., sucht nachzuweisen, daß der kallimacheische Artemishymnus ein für Kyrene gedichtetes Kultlied sei, von der Beweiskraft seiner Ausführungen vermag ich mich aber nicht zu überzeugen. Er verknüpft die aus den Inselbewohnern gebildete Phyle (Hdt. 4, 161) mit den Okeaninen bei Kallimachos V. 13 (vgl. an Apoll V. 16ff.), d. h. den Inseln, und sucht weiter die in dem Hymnus erwähnten Kulte auf die Inseln zu beziehen. Also sei die besungene Artemis Göttin der nesiotischen Phyle. Die Amnisiaden sind aber ebenso auffällig wie die Okeaninen; beide sind mit alexandrinischer Gewähltheit

Partheneia.

Eine der folgenschwersten Identifikationen ist die der Artemis mit der jungfräulichen Göttin der taurischen Chersones, über die sich eine dichte Schicht griechischer Sagen gelagert hat, ihren ursprünglichen Charakter verdunkelnd.[1]) Aus dem Ehrendekret für Diophantos, einen der Generäle des Mithridates, ist ihr Fest, die Partheneia, bekannt; bei ihm fand eine Pompe statt, in der der Ehrenkranz von den *συμμνάμονες* verkündet wurde.[2]) Die Göttin wird hier nur Parthenos genannt, wie ihr Tempel Parthenion hieß (Strabon 7 S. 308); sie wird als Schutzpatronin der Chersonesiten bezeichnet a. a. O. Z. 23.

Kleinasiatische Artemisagone.

Endlich sind einige Spiele aus Kleinasien anzuführen, die Artemisia genannt werden, weil sie vermutlich an Feste einer heimischen, der Artemis gleichgesetzten Göttin angeschlossen worden sind. *τὰ μεγάλα Σεβαστὰ Ἀρτεμείσια*, *Beioba* in dem Hermesthal BCH 11 (87) 96; *ἀγὼν τῶν Ἀρτεμεισίων*, AM. 17 (89) 99 Nr. 35 aus *Κιλβιανὸν πεδίον* und Rev. des études anc. 1902 S. 269 aus Birghé (*Dios hieron*).

Dionysos.

Über die Anfänge des Dionysoskultes in Griechenland herrscht eine seltene Einstimmigkeit. Der Gott ist ein fremder, der von Thrakien nach Griechenland gelangte, und das treibende Element seines Kultes, das im Anfang mit Mißtrauen und Feindseligkeit betrachtet wurde, schließlich die Gemüter für ihn eroberte, war der Begeisterungskult, den zuerst Rohde recht zu würdigen verstanden hat.

herausgehoben, um die ganze Schar der Nymphen zu repräsentieren. Wenn Kallimachos die Nymphen um Artemis in Pitane und Limnai tanzen läßt (V. 172), um anderes zu verschweigen, so ist es sehr künstlich, durch zum Teil nicht einmal erweisbare Kultwanderungen eine Verbindung mit den Inseln herzustellen. Kallimachos zielt eben nicht auf die Sagen, sondern auf die jedermann bekannten Kultstätten. Endlich spricht V. 36f. *πολλὰς δὲ ξυνῇ πόλιας διαμετρήσασθαι μεσσόγεως νήσους τε* direkt gegen eine besondere Hervorhebung der Inseln.

1) G. M. Hirst, JHS 23 (03) 29f. nimmt, da mykenische Funde in Südrußland vorkommen, an, daß die Tauropolos von dieser Zeit an dort verehrt worden ist, was jeder Wahrscheinlichkeit entbehrt.

2) SIG[2] 326 Z. 49 — — — *Παρθενείοις ἐν τᾶι πομπᾶι, τὸ ἀνάγγελμα ποιουμένων τῶν συμμναμόνων κτλ.*

Ein Gott, der von außen her in ein so entwickeltes Volkstum kommt, wie es das griechische bei dem Eindringen des Dionysos war, muß nicht nur Kult, sondern auch einen gewissen Glaubensinhalt mit sich führen. Was aber Dionysos in Thrakien war, darüber wissen wir herzlich wenig, und noch weniger, was er davon auf seinem Siegeszug nach Griechenland mitgebracht hat. Ob der Unsterblichkeitsglaube in der dionysischen Religion seine Wurzeln hat, ist trotz der glänzenden Darstellung Rohdes zweifelhaft. Wenn Kretschmer, wie es scheint, recht hat, den Namen seiner Mutter Semele auf einen thrakisch-phrygischen Stamm *σεμελ-*, Erde, zurückzuführen[1]), so ist auch diese mit ihm nach Griechenland eingewandert; dann sind seine Beziehungen zu den Erdgottheiten von dem Stammlande mitgebracht. Der feste Punkt ist aber immer der bakchische Orgiasmus.

Wichtiger ist aber das, was Dionysos in seiner neuen Heimat geworden ist, indem er selbstverständlich an die in der früheren Religion gegebenen Anknüpfungspunkte angesetzt hat — also sind auch Rückschlüsse möglich; man muß sich aber ihrer ganzen Unsicherheit bewußt sein. Vieles vor ihm Bestehende hat er aufgenommen; wir werden sehen, daß wieder einige Feste älter als ihr Gott sind. Hier steht wieder der Orgiasmus in dem Mittelpunkt. Aber nach dem ersten Taumel, der alles mit sich fortriß, wurde auch dieser in die Bahnen des griechischen Maßes gelenkt; die historische Feier der Thyiadkollegien ist nur eine matte, rituelle Nachbildung des ersten Mänadentums, das bald mythisch wurde. Die Männer scheinen weit weniger ergriffen worden zu sein; doch gab es noch in der späteren Zeit ein männliches Kollegium, das dem Dionysos Orgien verrichtete (die Meliasten s. u.).

Die dionysische Ekstasis wird sehr mit Recht als eine den Hellenen neue Offenbarung betrachtet; ganz ohne Anklänge in der älteren Religion war sie doch nicht. Es ist mehrfach die Rede gewesen von einem orgiastischen Zuge in gewissen Artemisfesten. Wenn auch die nächtlichen Artemisfeiern in Patrai und Letrinoi auf dionysische Vorbilder zurückzuführen sind — was jedoch unwahrscheinlich ist —, so zeigen doch die wilden Frauenreigen, die für Artemis aufgeführt werden, eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Toben der Mänaden[2]); der Phallos spielt eine Rolle in beiden Kulten. Einen

1) Aus der Anomia S. 17ff.

2) In einem jüngeren Scholion zu Eur. Hek. 934 steht sogar *αἱ Δωρίδες κόραι ἐρχόμεναι εἰς τὸν ναὸν τῆς Ἀρτέμιδος ἐνθουσιῶσαι — — — — ὠρχοῦντο.* Tympana Weihgeschenke an Artemis Limnatis; mehr s. o. S. 184ff.

noch besseren Vergleichungspunkt bietet der Hang zu Maskenaufzügen, in denen die Menschen die Rollen göttlicher Wesen ausführen; das Eigenartige und Epochemachende der dionysischen Orgien ist die innerliche Vertiefung des Strebens, sich mit dem göttlichen Wesen zu vereinigen und in ihm aufzugehen. Es bestand jedoch nicht nur in der Erregung des Gemüts, sondern es gab dafür auch äußere Ausdrücke, die als das Primäre betrachtet werden müssen, das Verschlingen von Stücken eines Tieres, das man dem Gott gleichsetzte, und das Bekleiden mit dem Fell des getöteten Tieres, wodurch man wieder sich selbst mit dem Gott identifizierte.

Anderseits erinnern jene artemisischen Bukoliasten und *κυριττοί*, die sich als Dämonen ausstaffieren, an die Dämonen in dem Gefolge des Dionysos, die auch die Menschen nachbilden, Tityroi, Satyrn, Silenen, Dickbäuche, die auch stets Begleiter der Nymphen sind. Trotz der letzten anregenden Untersuchungen ist die Frage über diese Wesen noch nicht endgültig beantwortet; sicher scheint aber, daß einige von ihnen, wenn nicht alle, sich erst in Griechenland an Dionysos angeschlossen haben, was die lokale Verschiedenheit der Gattungen bestätigt. Was die Nymphen betrifft, so folgen sie sowohl Dionysos wie Artemis.

Hierdurch sind wir schon auf die Beziehungen des Dionysos zur Fruchtbarkeit geführt worden, müssen aber zuerst einige Worte über den Weingott hinzufügen. Die Auffassung, daß der Saft der Reben als das Blut des Gottes betrachtet wird, und daß man durch das Trinken des Weines den Gott in sich aufnahm, liegt nahe und wird von vielen, besonders den englischen Religionsforschern, verteidigt. Man würde aber in diesem Fall erwarten, daß der Wein in den Orgien rituell getrunken wurde, sowie das Rohmahl eine sakramentelle Handlung ist. Wo Wein rituell getrunken wird — in den Choen —, ist die Handlung aber ganz anders gefaßt, sie ist die Einsegnung des neuen Weines. Der Wein ist nur neben dem Tanz, Lärm und Musik ein Mittel, um den Enthusiasmus zu erregen[1]; alle drei Mittel werden in orgiastischen Kulten überhaupt in hohem Maße verwendet. Den Wein vertrat in dem Heimatlande ursprünglich ein aus Cerealien hergestelltes, berauschendes Getränk, auf das sich ein

---

1) Die jetzt bei Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Tf. 36 (auch in RL. 2, 2267), schön abgebildete rfig. Vase zeigt zwei Kratere auf einem Tisch vor einem Dionysosidol stehend; eine Mänade schöpft Wein aus dem einen. In den Schilderungen der Orgien ist viel öfter die Rede von dem wunderbaren Hervorströmen von Milch und Honig aus der Erde als von dem Wein.

paar Beinamen des Gottes beziehen[1]); das bedeutet keinen Unterschied. Da also der Wein in dem Kulte des Dionysos eine große, wenn auch keineswegs die hauptsächliche Rolle spielte, ist es nur natürlich, daß er zum Weingott und Schützer des Weinbaues wurde.

Als Gott der Fruchtbarkeit und der Vegetation ist Dionysos der Gott des Phallos. Der Phallos in dem Liknon bei den Mysterien oder in der Hand der Mänaden[2]) zielt so offenbar auf die Fruchtbarkeit, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Es ist aber unsicher, ob Dionysos schon in der Heimat mit dem Phallosdienst Verbindungen gehabt hat; jedenfalls kann nicht die Rede davon sein, daß er jenen Kult mit sich nach Griechenland geführt hat. Im Gegenteil hat er dort an etwas seit uralter Zeit Bestehendes angeknüpft.[3]) Daher hat sich der Phallosdienst an die Kulte vieler anderen Gottheiten angeschlossen, an Demeter, Hermes, Artemis, Priapos usw., und wahrt in einigen bemerkenswerten Beispielen noch lange seine Selbständigkeit. In dem von Semos von Delos überlieferten phallophorischen Lied (s. u. S. 266 A. 1) heißt der Phallos selbst Gott; Dikaiopolis feiert bei seinen ländlichen Dionysien nicht Dionysos, sondern Phales, dessen Zeichen in dem Zuge getragen wird.[4])

Der Stier-Dionysos wird allgemein mit Recht als ein Fruchtbarkeitsgott aufgefaßt; andere wie A. Lang sehen in ihm einen Rest des Totemismus; dagegen streitet aber, daß Dionysos in demselben Sinne mit noch anderen Tierarten (Hirsch, Bock, Esel) verbunden ist. Das Urteil über die Rolle des Stieres in der dionysischen Religion wird

---

1) Bromios, Braïtes; Harrison, Prol. 414 ff.

2) Man ist jetzt geneigt, die Orgien von allem Anstößigen freizusprechen. Eine Stelle wie Theodoret, affect. cur. 3 p. 783 Schulze (vgl. 1 p. 722) *τὸν τοῦ Διονύσου φαλλὸν ἐν τῇ φαλλαγωγίᾳ παρὰ τῶν ὀργιαζόντων προσκυνούμενον* vermischt Orgien und Phallophorie und beweist für die alte Zeit nichts. Daß aber auf einer rfig. Scherbe von der Akropolis eine ganz nackte Frau, die der Efeukranz in den Haaren und die ekstatisch verzückte Tanzstellung als Mänade erweisen, einen Phallos schwingt, ist beweisend; ebenso der Name *Βαυβώ* (vgl. den *κόκκινος βαυβών*), den eine von den Mänaden trägt, die die Orgien in Magnesia a. M. einführen.

3) Bei den Ausgrabungen von Stais bei Dimini in Thessalien (neolithische Zeit mit eigentümlicher, geometrischer Vasenornamentik) wurde ein großer Phallos gefunden, der vielleicht als Stiel eines Gefäßes gedient hat; daneben kleine phallische Figürchen. In der mykenischen Kultur scheint Phallisches fast zu fehlen (vgl. Karo, Arch. f. Religionswiss. 8 (05) 517 A. 1). Was ist jedoch der runde, abgebrochene Gegenstand, der zwischen die *'horns of consecration'* gestellt ist in einem Fundstück aus der idäischen Höhle? (JHS 21 (01) 136 Fig. 19.)

4) Ausführlicher in meinen Studia de Dionysiis atticis (Lund 1900) 102 f.

dadurch erschwert, daß viele bedeutende Zeugnisse auf den Zagreus gehen, der nicht von vornherein dem Dionysos gleichgesetzt werden darf (vgl. Kern P.-W. 5, 1014); wenn aber Dionysos so oft in Stiergestalt erscheint[1]), Äschylus von *ταυρόφθογγοι μῖμοι* in den dionysischen Orgien spricht und die Verehrerinnen des Dionysos Laphystios nach dem Vorbilde des Gottes Stierhörner tragen[2]), um vieles zu verschweigen, so ist der Schluß unabweisbar, daß auch die Zerfleischung von einem Stier einen Teil der dionysischen Orgien ausmachte.[3]) Gewöhnlich waren aber schwächere Tiere wie Zicklein und Rehkälber die Opfer. Diese Zerfleischung von Tieren gehört dem von dem Stammland mitgebrachten Bestand des Kultes an, und da der Stier auf die vegetative Fruchtbarkeit Bezug hat, muß auch Dionysos als Vegetationsgott von den Griechen übernommen worden sein. Dazu stimmt auch, was Voigt und Rapp über die Grundbedeutung der Orgien und des Mänadentums ermittelt haben (RL. 1, 1040 ff.; 2, 2247 ff.). Die Orgien werden mit dem Perchtenlaufen, Kornaufwecken und ähnlichen nordeuropäischen Volksgebräuchen verglichen, die die Vegetation und Fruchtbarkeit hervorzulocken bezwecken. Wenn die Verehrer den als Tier dargestellten Vegetationsgott verschlingen, geschieht das in der Absicht, die Macht des Gottes in sich aufzunehmen, d. h. es hatte denselben Zweck.

Hieran schließt sich die Frage über die Epiphanie des Dionysos: ob man sich nur vorstellte, daß der Gott zu seinem Fest kam wie Apollon, oder ob man glaubte, daß Dionysos, der den Winter in der Unterwelt zubrachte, mit dem Frühling zurückkehrte, wie viele meinen, so daß seine Ab- und Anwesenheit den Jahreszeiten entsprach. Ich glaube jenes. Denn gegen die letztere Annahme spricht die Zeit der Orgien, die jedes zweite Jahr mitten im Winter gefeiert wurden.[4])

---

1) *βούκερως Ἴακχος*, Soph. fr. 782 bei Strab. 15 p. 687; *ἄξιος ταῦρος* in den Thyia; in späterer Zeit müssen behörnte Dionysosbilder allgemein gewesen sein, s. Plut., Is. et Os. p. 364 F, Cornutus, Theol. 30 p. 59 Lang.

2) Lykophron, Alex. 1237 nebst den Scholien.

3) Vgl. auch das Stiertragen in Kynaitha u. S. 299.

4) An einer späten Stelle hören wir von Orgien am Frühlingsende, Galen, de antid. 1, 6 (XIV 45 K) *ἡνίκα καὶ οἱ βακχεύοντες εἰώθασι διασπᾶν τὰς ἐχίδνας, παυομένου μὲν τοῦ ἦρος, οὔπω ἠργμένου τοῦ θέρους*, was gegen die alten, einstimmigen Zeugnisse ohne Bedeutung ist. Die Mysterien zu Lerna, womit Frazer, GB[2] 2, 164, die andere Auffassung belegt, sind unter dem Einfluß des Demeterkults umgebildet worden. Wenn Dionysos also von Anfang an nicht im Winter in der Unterwelt weilt, sondern im Gegenteil seinen Verehrerinnen erscheint, wird auch die Möglichkeit, daß er ursprünglich ein chthonischer Gott sei, schwächer.

Ein Gott der Vegetation kann im Winter eine Feier haben, nimmer aber die Auferstehungsfeier. Die trieterische Periode der Orgien ist noch nicht erklärt; wäre aber der Gott der Orgien vor allem ein Vegetationsgott, so müßte sein Fest jährlich sein, wie er selbst jährlich wiederkehrt. Auf der anderen Seite ist es unzweifelhaft, daß die Orgien ursprünglich der Fruchtbarkeit galten, und manches in ihnen hat noch eine durchsichtige Beziehung darauf.[1]) Die hervorgehobenen Tatsachen zeigen also, wie die dionysischen Orgien sich von ihrem Grund und Boden losgelöst haben und wie sie anfingen Selbstzweck zu werden; die Griechen suchten, da sie sie übernahmen, in ihnen nicht einen neuen Fruchtbarkeitszauber; sie hatten Vegetations- und Fruchtbarkeitsgötter und -riten in Fülle. Durch das Aufnehmen des Gottes in sich trachteten sie nach etwas viel Höherem, der durch die Ekstasis erlangten Einigung mit dem Göttlichen. Das ist ein Trieb, der tief in dem Menschenherzen wurzelt, und dem verdankt Dionysos seinen Siegeszug durch Hellas; seine Natur als Vegetationsgott führt er mit, und diese half ihm, in den gewohnten Formen des Kultes und der religiösen Vorstellungen sich zurechtzufinden, und hat zuletzt den stürmisch hervorbrechenden, aber allmählich versiegenden Orgiasmus überdauert, bis der Dionysoskult wieder die Wege des Mystizismus einschlug, auf denen er bis zum Untergang der antiken Religion wandelt.

Phallische Umzüge.

Zuerst sind einige dem Schutz des Dionysos unterstellten Feste zu behandeln, die durch ganz Griechenland verbreitet gewesen sind. In der historischen Zeit scheint der Phallos in keinem dionysischen Zug fehlen zu dürfen. Ländliche Dionysosfeste nach dem Muster der Schilderung bei Plutarch[2]) sind nicht nur in Attika gefeiert worden. Die von ihm ebendort gerügten prunkvollen Umzüge in den Städten sind Erweiterungen des alten Festes; das ist noch erkennbar in dem großartigen Aufzug, den Ptolemäos Philadelphos in Alexandria ver-

---

1) Vor allem das Liknon. Es klingt noch durch sogar in dem orphischen Hymnus 50, 10 *νῦν σε καλῶ μύστῃσι μολεῖν ἡδύν, φέρε καρπόν.*

2) Plut., de cup. div. p. 527 D *ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἱλαρῶς, ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἶτα τράγον τις εἷλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσι δ' ὁ φαλλός. ἀλλὰ νῦν ταῦτα παρεώραται καὶ ἠφάνισται χρυσωμάτων περιφερομένων καὶ ἱματίων πολυτελῶν καὶ ζευγῶν ἐλαυνομένων καὶ προσωπείων.* Vgl. p. 1098 B (S. 37 A. 3), s. St. de Dion. att. 91 f.

anstaltete[1]); auch darin wurde ein Riesenphallos mitgeführt. Eine Phallagogie in Athen lehrt eine sehr verstümmelte Inschrift uns kennen.[2]) Leider läßt es sich nicht bestimmen, zu welchem Feste diese Phallagogie gehörte; man kann sowohl an die ländlichen Dionysien denken wie an die großen; denn bei der Gründung der Kolonie Brea wurde es ihr gewiß nach allgemeinem Gebrauche auferlegt, Opfertiere an die Panathenäen und einen Phallos an die Dionysien zu senden[3]); in dem alexandrinischen Zuge wurden sowohl der Gott als der Phallos geführt. Über eine Phallophorie auf Delos S. 281.

Sehr interessant sind die Bilder einer schwfig. Schale in Florenz, die neuerdings wiederholt besprochen worden sind.[4]) Die Darstellungen beider Seiten sind ähnlich. Sechs, bzw. acht teilweise ithyphallische Männer tragen mit großer Anstrengung etwas, das wie eine lange Stange aussieht, auf den Schultern; auf dieser steht in schräger Stellung ein mit Binden und Tauen behangener riesengroßer Phallos, daneben Efeuzweige; auf der einen Seite steht über dem Phallos und diesen haltend ein dickbäuchiger Mann, also einer der bekannten dionysischen Dämonen, auf der anderen ein zottiger Satyr in gebeugter Stellung, auf dessen Rücken eine kleine menschlich gebildete Gestalt mit Trinkhorn in der linken und Stock in der rechten Hand reitet. Heydemann erklärt das von der 'Stange' und dem Phallos gebildete ∠-förmige Gerüst für einen Pflug, was Dieterich für absolut sicher

---

1) Die weitläufige Schilderung des Kallixeinos bei Athen. 5 p. 196 ff.

2) IG II, 321 fr. *b* Z. 7 *τῆς φαλλαγ[ωγίας*. Mit Köhler z. St. muß man annehmen, daß Maßregeln getroffen werden, damit die Phallagogie während eines Kriegszustandes mit Sicherheit in die Stadt hineingeleitet werde. Fr. *c* Z. 5—7 sind die Wörter übrig *ἐπ]ιμελητῶν* — —, *τ]ετράκυκλον* — — —, *τὰ δ]εόμενα ὅσα η* — —; es handelte sich also um Vorkehrungen für das Fest, die den Epimeleten oblagen. *τετράκυκλον* kann nur auf einen Wagen o. ä. zielen; also ist für Athen ein Gegenstück zu erschließen zu dem von Augustin., civ. Dei 7, 21 aus einer italischen Stadt geschilderten Umzug mit dem Phallos auf einem Wagen. Wie dort war natürlich auch in Athen die Aischrologie, *τὰ ἐξ ἁμαξῶν σκώμματα*, gerade am Platz. Auch die von Athenäus erwähnten Phallophoren üben sie.

3) IG, I, 31, SIG[2] 19 Z. 11 ff. *Διονύσι]α* ist eine sichere Ergänzung von Pittakis, und nur die großen können gemeint sein, bei denen Athen es liebte, vor aller Augen den Glanz seiner Macht zu entfalten. Analog dieser Huldigung ist, daß die Bundesverwandten bei diesem Feste den Tribut darbrachten.

4) Besprochen und abgebildet von Heydemann, Mitt. aus den Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien, 3. Hall. Winckelmannsprogr. 1879 S. 95 Nr. 50; Tf. 2, 3; Milani, Studi e materiali di archeol. e numism. 2 (02) 78 ff.; Dieterich, Mutter Erde 107 ff.; vgl. Dümmler, Kl. Schr. 3, 36.

hält. Und doch muß ich trotz des großen Zusammenhanges, in welchen die Darstellung bei dieser Deutung eingereiht wird, widersprechen. Auf der zweiten Seite sind die Enden der 'Stange' deutlich hinaufgebogen, aber ein Pflug mit hinaufgebogener Schar ist undenkbar; er wäre völlig untauglich. Wozu sollten auch die an dem Phallos festgebundenen Taue oder Stricke dienen? Sie können mit heiligen Binden nicht gleichgestellt werden.

Nach antiker Vorstellung stellen die Bilder eine dem Dionysos gewidmete Phallagogie dar, denn das feierliche Herumtragen eines großen Phallos wurde immer als zu seinem Kult gehörig betrachtet, und die hier begleitenden Dämonen gehören in sein Gefolge. In dem dionysischen Kreise ist also die Erklärung zu suchen. Das Gerüst ist recht gleichgültig, die Hauptsache ist der Phallos; wenn aber eine Vermutung gestattet ist, möchte ich an das Schiff des Dionysos denken und in dem Gerüst eine sehr einfache Nachbildung eines Schiffes sehen. Der Schiffskarren in den Dionysosprozessionen ist jetzt allbekannt (S. 268 ff.); ehe man auf den Gedanken kam, das Boot auf Räder zu setzen, hat man es tragen müssen. Der Schiffskörper ist hier nur durch eine schmale Leiste angedeutet, hat aber die gewöhnlichen aufgebogenen Enden — auf der anderen Seite der Vase freilich nicht —, der Phallos dient als Mast. Dann versteht man auch besser, warum die Taue daran befestigt sind und die dionysischen Dämonen auf dem Gerüste stehen.

Hier gibt es also eine doppelte Repräsentation derselben Sache — der Phallos selbst und die Dämonen —, ein Verhältnis, das gar nicht selten ist. In der späteren Zeit war es sehr gewöhnlich, daß in den großen dionysischen Festzügen Leute als Satyrn, Silenen, Mänaden usw. kostümiert einherzogen.[1]) In dem volkstümlichen Aufzuge der Ithyphallen, den Semos schildert, waren die Teilnehmer als Trunkene maskiert; diese Maske ist sicherlich nicht ursprünglich; es sind dämonische, weinselige Wesen aus dem Gefolge des Dionysos gemeint. Nach demselben Verfasser waren die Phallophoren wie die Träger auf jenem Vasenbild nicht maskiert; doch war das Gesicht des Phallos-

---

1) Z. B. in der Pompe des Ptolemäos Philadelphos; bei dem Einzug des neuen Dionysos, des Antonios, in Ephesos, Plut., Ant. 24; Theodoret, affect. cur. 7 p. 885 Schulze *τίς γὰρ τῶν ἄγαν λαγνιστάτων ἔνδον ἐν τῷ θαλάμῳ τετόλμηκε τοιαῦτα, ὁποῖα τῶν Σατύρων ὁ χορὸς ἠσέλγησε δημοσίᾳ πομπεύων ἔχων ἐν μέσῳ τὸν Σιληνὸν καὶ τὸν Πᾶνα, τὸν μὲν ἐπιλυττῶντα ταῖς Βάκχαις, τὸν δὲ λελυμμένον ὑπὸ τῆς μέθης, τὸν τοῦ θηλυδρίου παιδὸς παιδαγωγὸν καλούμενον.*

trägers mit Ruß überzogen; also hier auch am Ende ein Ansatz zur Vermummung. Die Lieder der Phallophoren waren aischrologischer Art und zum großen Teil sehr persönlich; vgl. die Wagenspäße und die Aischrologie bei den Fruchtbarkeits-, bes. Demeterfesten.[1])

Was die Maskierung bedeutet, ist schon gesagt; noch deutlicher ahmt man den zeugungskräftigen, phallischen Dämonen nach, indem man sich selbst den Phallos anbindet, wie noch das Herkommen in der aus den Gesängen der Phallophoren entstandenen attischen Komödie erforderte; darauf deutet auch der Name der Phallagogie *Περιφαλλία*.[2])

Weinbaufeste.

Da Dionysos der Gott des Weines geworden war, begleiteten ihm gewidmete Feste den Weinbau durch alle Phasen. Die Weinlese selbst war ein Dionysosfest.[3]) Gerade wie vor der Getreideernte ein Vorerntefest gefeiert wurde, um alle den Saaten schädlichen Einflüsse

1) Semos von Delos bei Athen. 14 p. 622B *οἱ δὲ ἰθύφαλλοι, φησί, καλούμενοι προσωπεῖα μεθυόντων ἔχουσιν καὶ ἐστεφάνωνται, χειρῖδας ἀνθινὰς ἔχοντες· χιτῶσι δὲ χρῶνται μεσολεύκοις καὶ περιέζωνται ταραντῖνον καλύπτον αὐτοὺς μέχρι τῶν σφυρῶν. σιγῇ δὲ διὰ τοῦ πυλῶνος εἰσελθόντες, ὅταν κατὰ μέσην τὴν ὀρχήστραν γένωνται, ἐπιστρέφουσιν εἰς τὸ θέατρον λέγοντες·* C *ἀνάγετ', εὐρυχωρίαν ποιεῖτε τῷ θεῷ· ἐθέλει γὰρ ὁ θεὸς ὀρθὸς ἐσφυδωμένος διὰ μέσου βαδίζειν. οἱ δὲ φαλλοφόροι, φησίν, προσωπεῖον μὲν οὐ λαμβάνουσιν, προσκόπιον δ' ἐξ ἑρπύλλου περιτιθέμενοι καὶ παιδέρωτος ἐπάνω τούτου ἐπιτίθενται στέφανον δασὺν ἴων καὶ κιττοῦ· καυνάκας τε περιβεβλημένοι παρέρχονται οἳ μὲν ἐκ παρόδου, οἳ δὲ κατὰ μέσας τὰς θύρας, βαίνοντες ἐν ῥυθμῷ καὶ λέγοντες· σοί, Βάκχε, τάνδε μοῦσαν ἀγλαΐζομεν κτλ.* D *εἶτα προστρέχοντες ἐτώθαζον οὓς προέλοιντο, στάδην δὲ ἔπραττον· ὁ δὲ φαλλοφόρος ἰθὺ βαδίζων καταπασθεὶς αἰθάλῳ.* Verkürzt bei Suidas s. v. *φαλλοφόροι*. Schon Herodot spricht von der Phallophorie, die er bekanntlich aus Ägypten herleitet (2, 49 *Ἕλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ*), und wohl auch Heraklit bei Clem. Alex. protrept. p. 306 (fr. 15 Diels), obgleich die Interpunktion zweifelhaft ist (vor oder nach *αἰδοίοισιν*?) *φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσῳ. εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν, φησὶν Ἡράκλειτος. ὡυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι.* Ein späteres Zeugnis, Cornutus, Theol. c. 30 p. 60 Lang *τάχα δὲ ἂν χαίροι τοιούτῳ θύματι ὁ Διόνυσος, διὰ τὸ ὀχευτικὸν εἶναι τὸν τράγον, ἀφ' οὗ καὶ ὁ ὄνος ἐν ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ θαμίζει καὶ οἱ φαλλοὶ αὐτῷ ἀνατίθενται καὶ τὰ φαλλαγώγια ἄγεται.*

2) Hesych s. v. *περιφαλλία· πομπὴ Διονύσῳ τελουμένη τῶν φαλλῶν.* Suidas s. v. *φαλλοί· — — — καὶ τοῦτο ἑαυτοῖς περιθέμενοι ἔν τε τοῖς τραχήλοις καὶ μέσοις τοῖς μηροῖς ἐξωρχοῦντο, τιμὴν τῷ Διονύσῳ ἐν τοῖς Διονυσίοις ἄγοντες.*

3) Longus 2, 2 *οἷον οὖν εἰκὸς ἐν ἑορτῇ Διονύσου καὶ οἴνου γενέσει;* für Attika IG III, 77, v. Prott, FS. Nr. 3 *Βοηδρομιῶνος — — — ηι' τρυγητὸν Διονύσωι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς.*

abzuwehren, wurden auch Protrygaia dem Dionysos gefeiert.[1]) Das Beschneiden der Weinstöcke begleitete das Fest Kladeuteria, auf Rhodos Pankladia und bei den barbarischen Messapiern Bisbaia genannt.[2])

Anthesterien.

Das reiche Material, das wir über dieses Fest besitzen, gilt fast ausschließlich Athen, und inwieweit die dort vorkommenden Riten für andere Orte, wo Anthesterien gefeiert wurden, vorausgesetzt werden dürfen, ist ganz unsicher. Wenigstens als Seelenfest gehören die Anthesterien zu dem ältesten Bestand des griechischen Festzyklus und sind viel älter als der Dionysoskult.[3]) Nach dem Zeugnis des Thukydides[4]) und des Monatsnamens Anthesterion, der im ionischen Gebiet eine große Verbreitung hat, waren die Anthesterien wie die Thargelien ein fast gemeinionisches Fest.[5]) Wo es in den Inschriften erwähnt wird, erscheint es immer mit Agonen verbunden; so schon

---

1) Hesych s. v. *Προτρύγαια· ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος*; Poseidon muß durch einen Irrtum hineingeraten sein. Der Stern *προτρυγητήρ* dürfte eigentlich mit dem *τρυγητής* identisch sein, St. de Dion. att. 86 A. 1.

2) Hesych s. v. *βίσβην· δρέπανον ἀμπελοτόμον λέγουσι Μεσσάπιοι καὶ ἑορτὴν Βισβαῖα, ἣν ἡμεῖς Κλαδευτήρια λέγομεν*; s. v. *Παγ⟨κ⟩λάδια· ἑορτὴ παρὰ Ῥοδίοις, ὅταν ἡ ἄμπελος τμηθῇ.*

3) Stud. de Dion. att. 116 A. 2, wo die attischen Anthesterien behandelt sind.

4) Thuk. 2, 15 *καὶ τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν.*

5) Der Monat kommt auch in Halikarnaß vor, wo früh ionische Sprache und ionisches Wesen eingedrungen sind. In einer theräischen Inschrift des 2. Jh. v. Chr. (IGXII, 3, 329; behandelt und durch ein neues Fragment vervollständigt von Hiller von Gärtringen, Festschr. f. Benndorf S. 324 ff. [*Ἔδοξ*]*ε τῶι κοιν*[*ῶι*] *τοῦ Ἀνθισ*[*τῆ*]*ρος τοῦ πυθοχρήστου κτλ.*) begegnet ein Anthister, ohne Zweifel ein Epitheton des Dionysos. Daß aber die Anthesterien ihren Namen von diesem haben sollten, wie Stengel in der Rezension meiner Schrift, D. Lit.-Ztg. 1901 S. 726, will, war und ist mir völlig unglaublich. Wenn Anthister der Anthesteriengott wäre, so dürfte er doch nicht in dem ionischen Gebiet, wo das Fest so allgemein ist, ganz verschollen sein. Der Vokalismus zeigt, daß der Name mit Anlehnung an das Verbum *ἀνθίζω* gebildet ist. Die Etymologie des Festnamens ist strittig; mir ist es noch am wahrscheinlichsten, daß *ἀνθεσ-* darin steckt, beachtenswert ist jedoch der Vorschlag von Verral, JHS 20 (00) 115, es zu *ἀναθέσσασθαι* 'hinaufbeschwören' zu ziehen mit Hinblick auf das Aufsteigen der Geister. Jedenfalls ist *Ἀνθιστήρ* eine Neuschöpfung, mit Anlehnung an den Namen des Festes gebildet, vor allem seitdem es als Frühlings- und Blütenfest aufgefaßt wurde. So auch Harrison, Prol. 49 A. 1. Durch die Existenz eines Thiasos des Anthister sind Anthesterien für Thera nicht erwiesen. Eher führt darauf die von Hiller von Gärtringen a. a. O. herangezogene *γεραιρὰ τοῦ πρὸ πόλεως*

in dem Fluche der *Teer*[1]), in einem Ehrendekret von *Kyzikos,* wo die Parier in dem Schreiben, worin sie die Ehrung beantragen, einfach Dionysia sagen.[2]) Mit Recht sieht man auch in den *Floralia* in *Massilia* eine Übersetzung des griechischen Festnamens[3]); dieselbe Stadt hatte auch das andere gemeinionische Fest, die Thargelien, treu bewahrt; aus der angeführten Stelle ergibt sich ein Zug von mit Zweigen und Blüten geschmückten Wagen. Nach *Magnesia a. M.* hat Themistokles die Choen überführt; Dionysos trat hier als der rechte Weingott *Χοοπότης* auf (S. 93 A. 5).

Etwas Näheres erfahren wir über die Anthesterien in Smyrna, woher wir Nachrichten über einen Umzug mit dem Schiffskarren haben, den die Smyrnäer auf ihre Münzen setzen.[4]) Das Fest wird nicht ausdrücklich Anthesterien genannt, da aber Aristides es Dionysien nennt und Philostratos bezeugt, daß es im Anthesterion stattfand, so kann hier kein Zweifel Platz greifen.[5]) Das Schiff, das von dem Priester

---

καὶ ἐπιφανεστάτου θεῶν Διονύσου, IG XII 3, 420; sie kann jedoch späterer Import aus Athen sein. Für Rhodos erschließt Dittenberger, de sacris Rhod. I, ind. schol. Halle 1886 S. 9f. das Fest aus der Hesychglosse *Ἀνθεστηριάδας· τὰς ἐχούσας ὥραν γάμου· Ῥόδιοι* (auch an. Bekk. 1, p. 215), was sehr unsicher ist.

1) CIG 3044, IGA 497 B Z. 32 der Fluch soll verkündet werden *καθημένου τὠγῶνος Ἀνθεστηρίοισιν καὶ Ἡρακλείοισιν καὶ Δίοισιν.*

2) CIG 3655 Z. 20 *τοὺς δὲ πρυτάνεις στεφανῶσαι Ἀπολλόδωρον τοῖς Ἀνθεστηρίοις ἐν τῷ θεάτρῳ.*

3) Justin 43, 4, 6 *itaque solenni Floraliorum die multos fortes ac strenuos viros hospitii iure in urbem misit, plures in sirpeis latentes frondibusque supertectos induci vehiculis iubet.*

4) Philostr. vit soph. I, 25, 1 *πέμπεται γάρ τις μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι μεταρσία τριήρης ἐς ἀγοράν, ἣν ὁ τοῦ Διονύσου ἱερεύς, οἷον κυβερνήτης, εὐθύνει πείσματα ἐκ θαλάττης λύουσαν.* Arist. rhet. XV p. 373 Dind. *καλοῦσι γάρ σε ἦρος ὥρᾳ πρώτῃ Διονυσίοις, τριήρης ἱερὰ τῷ Διονύσῳ φέρεται κύκλῳ δι' ἀγορᾶς.* XXII p. 440 *καὶ τριήρης τις ἦν δεικνυμένη μὲν Διονυσίοις, ὑμνουμένη δ' ἐν τοῖς Κατάπλοις, σύμβολον νίκης παλαιᾶς, ἣν ἐνίκων Σμυρναῖοι βακχεύοντες Χίους πδλοις καὶ ναυσὶ πεφραγμένους.* Die Münzen zusammengestellt von Usener, Sintflutsagen 116 A. 2.

5) Daher habe ich, Stud. de Dion. att. 125 ff., die beiden bekannten attischen Vasenbilder mit Dionysos auf dem Schiffskarren auf die attischen Anthesterien bezogen, worin ich zu meiner Freude mit Usener a. a. O. 117 zusammengetroffen bin. Ein drittes, ganz ähnliches Bild von einem fragmentierten Skyphos von der Akropolis ist zuerst erwähnt von Pfuhl, De pompis sacris 71 A. 31. Er sucht a. a. O. 70 u. 73 die Beziehung auf die Anthesterien zu leugnen und schlägt an ihrer Statt die Feier in dem Demos Ikaria vor; seine Gründe sind aber nicht zutreffend. Die Schiffspompe und die Vermählung der Basilissa mit dem Gotte können voneinander ganz unabhängig sein und sind es wahrscheinlich; daß aber die Schiffspompe den Einzug des göttlichen Bräutigams darstelle, ist die Grundlage seiner Beweisführung. Betreffs der Vermählung vertritt er eine

des Dionysos gesteuert wurde, ging von dem Hafen aus und zog auf dem Markt rings umher; wo es schließlich anlangte, wird nicht gesagt, wohl vor dem Tempel, wo das Fest gefeiert wurde. Die Zeugnisse der Schriftsteller und der Münzen (2. Jahrh. n. Chr.) sind spät; daß aber der Zug zu dem alten Kultbestand gehörte, zeigen für Athen die schwfig. Vasenbilder und für Smyrna die ätiologische Legende, die schon in den *Κατάπλοι* vorkam, den Einfahrten in die Häfen, welche zu der altionischen, versifizierten nautischen Literatur zu rechnen sind.[1] Vermutlich gehört der oben erwähnte Wagenzug in der phokäischen Kolonie Massilia auch in diese Reihe.[2]

Aus den Vasenbildern ersehen wir, daß in Athen auf dem Wagen ein Mensch, der die Rolle des Gottes spielte, einhergeführt wurde oder vielleicht das Bild des Gottes, statt dessen der Maler mit einem leicht begreiflichen Wechsel den Gott selbst gesetzt hat. Die flöteblasenden Silene, die den Gott begleiten, sehen ganz aus wie kostümierte Menschen; man braucht nicht zu der Ausrede zu greifen, daß der Vorgang wie das Mänadentum in das mythische Gebiet hinaufgerückt worden sei, da jene Vermummung so allgemein war. Daß der Maler die Pompe darstellen will, zeigt zum Überfluß der Schiffskarren, denn niemand malt ein Schiff auf Rädern, wenn er es nicht wirklich so gesehen hat. In Smyrna muß auch Dionysos, dessen

---

Ansicht, die dem von Aristoteles gebrauchten krassen Wort *σύμμειξις* ganz zuwiderläuft. Schließlich paßt eine solche Epiphanie des Weingottes vorzüglich für die Choen und ihr Trinkgelage. Auf die entscheidende Übereinstimmung mit der smyrnäischen Feier hat Pfuhl sich gar nicht eingelassen. Crusius, Philol. 48 (89) 209, stellt unsere Zeugnisse mit dem Dionysos *Μελαναιγίς* und den brauronischen Dionysien zusammen, die jedoch den besser begründeten Ansprüchen der Anthesterien weichen müssen.

1) Rh. M. 60 (05) 161 ff. Wer daran zweifelt, daß *Κατάπλοι* ein Buchtitel ist, muß angeben, was er sich unter dem Wort denkt; die zweite Möglichkeit, ein so benanntes Fest, ist ausgeschlossen.

2) Smyrna war eine ursprünglich äolische Gründung, die später durch einen Handstreich kolophonischer Flüchtlinge zu den Ioniern überging (Hdt. 1, 150), was nach Paus. 5, 8, 7 vor Ol. 23 geschah. Da der Gott des Schiffskarrens und sein Fest ionisch zu sein scheinen, kann das Fest wohl erst nach der Einnahme Smyrnas von den Ioniern eingeführt worden sein. Daß Herodot a. a. O. erzählt, jener Handstreich habe an einem Dionysosfest stattgefunden, beruht wohl darauf, daß eben die Dionysien in historischer Zeit das berühmteste Fest Smyrnas waren. Wer dies nicht billigt, muß die Verschiedenheit der Feste anerkennen; denn das Gelingen des Handstreiches beruhte darauf, daß das Fest außerhalb der Stadtmauern gefeiert wurde, der Zug der Anthesterien fand dagegen in der Stadt selbst, am Hafen und auf dem Markt statt. (Hdt. a. a. O. *τοὺς Σμυρναίους ὁρτὴν ἔξω τείχεος ποιευμένους Διονύσῳ, τὰς πύλας ἀποκληίσαντες ἔσχον τὴν πόλιν.*)

Priester Steuermann war, auf irgendwelche Weise auf dem Schiffswagen dargestellt worden sein. Es war eine große Ehre, neben ihm Platz zu erhalten.

Was gemeint wird, ist klar. Es ist die Epiphanie des Dionysos, der über das Meer gefahren kommt, wie sie der Komiker Hermippos launig geschildert hat.[1]) Dieser Dionysos darf nicht mit Dionysos *πελάγιος* verwechselt werden[2]); daß er über das Meer fährt, macht ihn nicht zum Meeresgott. Auf den Vasenbildern mit dem Schiffskarren ist der Gott bekränzt und hält große Rebenzweige, d. h. er tritt als Weingott auf. Viel deutlicher ist das in den Vasenbildern, auf denen er in einem wirklichen Schiff über das Meer fahrend dargestellt wird. Berühmt ist die Schale des Exekias in München[3]); ein großer Weinstock mit schweren Trauben umschlingt den Mast, der efeubekränzte Gott hält ein Trinkhorn. Eine schwfig. Amphora in Corneto beschreibt Löschke bei Maaß a. a. O. so: „der gelagerte Gott trägt in der einen Hand den Kantharos, in der anderen den Rebzweig mit Trauben, Satyrn und Mänaden umgeben ihn, ein Satyr spielt die Leier, eine Mänade Doppelflöte, Satyrn rudern“. Ein drittes Bild bietet eine schwfig. Schale in Berlin, auf der das Schiff mit einem Tierkopf versehen ist.[4]) Diese Bilder geben den mythischen Ausdruck der Vorstellung, deren Darstellung im Festgebrauch die anderen zeigen. Dazu kommen die Verse des Hermippos. In der Vorstellung, daß Dionysos allerlei Waren mit sich im Schiff führe, möchte man doch mehr als eine bloße Gleichstellung seines Schiffes mit einem Frachtschiff suchen. Der Gott, der im Frühling seinen Einzug hält, bringt nicht nur den Wein mit sich, er zeigt seine Macht in dem Wachsen und Aufblühen der ganzen Vegetation, er war der Geber

1) Bei Athen. 1 p. 27 E (fr. 243 K)

ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχουσαι,
ἐξ οὗ ναυκληρεῖ Διόνυσος ἐπ᾽ οἴνοπα πόντον,
ὅσσ᾽ ἀγάθ᾽ ἀνθρώποις δεῦρ᾽ ἤγαγε νηὶ μελαίνῃ κτλ.

daraus Eustath. zu *B* 491. Näheres hierüber s. Usener a. a. O. und meine Stud. de Dion. att. 127 ff., wo ich meine Ansicht schon vorgetragen habe.

2) Über ihn s. Maaß, Herm. 23 (88) 70 ff. und Parerga attica, ind. lect. Greifswald 1889 S. 10 f.; vgl. dazu die in der vorigen Anm. zitierten Stellen.

3) Am besten Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei I Tf. 42.

4) Beschrieben von Furtwängler, Arch. Jahrb. 1 (86) 50. Da die Zeichnung überaus flüchtig ist, kann man in Zweifel sein, welche Tierart gemeint ist. Furtwängler erkennt darin einen Maultierkopf, was vielleicht richtig ist, obgleich man auch an einen Stierkopf denken kann. Beides paßt für den Gott der Ithyphallen. Ich hoffe, an anderem Ort das interessante Bild näher erläutern zu können.

von allem Guten, das die Erde hervorbringt; alles das führte er mit sich auf seinem Wunderschiffe bei seiner Epiphanie im Frühling. Es liegt der Verdacht nahe, daß wir hier die letzten Spuren vor uns haben von einem Mythos der Art, wie sie sich bei den verschiedensten Völkern findet: daß der Gott, der Ackerbau und mildere Gesittung mit sich geführt hat, über das Meer gefahren kam. Das wird in Italien von Saturnus erzählt — der entscheidende Zug ist wohl alt, obgleich der Mythos von Euhemerismus durchsetzt ist —, im Norden von Scyld Sceafing; aus der neuen Welt sind ähnliche Sagen bekannt. Zu den Ioniern kam Dionysos von Norden her über das Meer, er wurde selbst bald der Weingott, war aber auch der Beschützer der Baumzucht und des Ackerbaues; er eignete sich also vorzüglich dazu, die angedeutete Rolle zu spielen.

Agr(i)onia, Agr(i)ania.

Das allgemeine athenische Seelenfest waren die Anthesterien. Zu ihnen stellen sich die Agr(i)ania, die in Argos als Totenfeier bezeugt sind, wenn auch später, als Dionysos von dem Fest Besitz ergriffen hatte, die ätiologische Begründung gegeben wurde, daß es einer von den Töchtern des Proitos gefeiert wurde.[1]) Der Monat Agrianios von Rhodos, Syme, Kos, Kalymnos, Messene kann leider nicht bestimmt festgelegt werden[2]); in Epidauros entspricht er dagegen dem Elaphebolion, was vielleicht auch auf Rhodos und Kos der Fall gewesen ist.[3]) Derselbe Monatsname kommt in Eresos vor als Agerranios, an dessen viertem Tage ein doch sicher dionysisches Fest gefeiert wurde.[4]) Diese äolische Form empfiehlt die Herleitung von dem

1) Hesych s. v. *Ἀγριάνια· νεκύσια παρὰ Ἀργείοις καὶ ἀγῶνες ἐν Θήβαις* u. *Ἀγράνια· ἑορτὴ ἐν Ἄργει ἐπὶ μιᾷ τῶν Προίτου θυγατέρων.*

2) Auf Rhodos Opfer an Dionysos in diesem Monat, IGXII, 1, 906, SIG² 623 *Ἀγριανίου ἐνάται ἐξ ἰκάδος Διονύσωι ἔριφος.* Syme, Österr. Jahresh. 5 (02) 17. Messene, AM. 16 (91) 353 in einer sehr zerstörten Opferordnung des 3. oder 2. Jh. v. Chr., die am 12. Agrianios ein Opfer vorschreibt. Leider können wir bei den großen Lücken nicht entscheiden, ob das Opfer an den Heros *Κλαικαφόρος* und das Weibermahl damit zusammenhängen oder nicht. In Byzanz setzt das wenig glaubwürdige Lexikon des Papias (Bröcker, Philol. 2 (47) 246ff.; vgl. Bischoff, FGA. 375f.) *Agrantos* dem August gleich; es läßt auch den *Carinos,* in dem alle Karneios erkennen, dem November entsprechen.

3) Bischoff, Leipz. Stud. 6 (94) 143ff.

4) IGXII, 2, 527 Z. 26 *στεφάνωσ[αι δὲ αὖτον καὶ κατ' ἐκάσταν πεμπέτ]ηριν τῶ Ἀγερρανίω μῆνος τᾶ τετ[άρτα καὶ εὖθυς μετὰ ταὶς] σπόνδαις, ἔπει κε μέλλη ἀ τῶν ἀγαλμάτων [περιφόρα;* vgl. S. 282 A. 3. Es gibt auch hier wie in Böotien einen Monat Homoloios.

Stamm in *ἀγείρω*.[1]) Die Agrianien sind also das Fest, an dem die Seelen sich sammeln und, darf man hinzufügen, aus den Gräbern steigend die Häuser ihrer Nachkommen und Verwandten besuchen und Opfer empfangen. Daß die Agrionien, die ein allgemein böotisches Fest waren und einem Monat des böotischen Kalenders den Namen gegeben haben[2]), den Seelen der Verstorbenen gewidmet sind, wird nirgends überliefert; dennoch hat man, besonders Rohde, auch das böotische Fest als Seelenfeier in Anspruch genommen. Dafür kann man die Identität des Namens und der Zeit geltend machen; denn obgleich man zwischen Elaphebolion und Skirophorion schwanken kann, spricht doch die höchste Wahrscheinlichkeit für die erste Möglichkeit.[3]) Über die Einzelheiten der böotischen Feiern s. weiter unten.

Wenn also die Agrionien als eine in den Frühling fallende Seelenfeier aufgefaßt werden, erhalten wir eine erwünschte Parallele zu den gleichzeitigen Seelenfeiern, sowohl der Griechen wie fremder Völker. In dem ionischen Gebiet entsprechen ihnen die Anthesterien; sie werden zwar nur in Athen ausdrücklich als Seelenfeier bezeugt, jener Teil des Festes trägt aber sehr altertümliche Züge und darf unbedenklich auch für die übrigen Ionier vorausgesetzt werden. Ferner ist aus Apollonia auf Chalkidike ein im Anthesterion, früher jedoch im Elaphebolion gefeiertes Seelenfest bekannt.[4]) Selbst der Ausdruck an der zuletzt zitierten Stelle deutet auf allgemeine Sitte hin. Die Seelenfeier im Frühling kann also als gemeingriechisch betrachtet werden; sie läßt sich auch nachweisen bei den Römern und Persern (sogar bei den einer anderen Rasse angehörenden Babyloniern). Man muß also schließen, daß dieses Fest zu den ältesten Bestandteilen des griechischen Festzyklus zählt, und daß es vielleicht in die Zeit vor der Einwanderung des Volkes in Hellas hinaufreicht. Jedenfalls ist es viel älter als die Einführung des Dionysoskultes. Rohde hat sich

1) Nach einem Vorschlag von Cichorius leitet Meister *Ἀγερράνιος* von *ἀγείρω* ab, aber in der Bedeutung von Erntemonat, S.-B. der Berliner Ak. 1889 S. 378. Die Formen *Ἀγράνια* bei Hesych und *Ἀγρώνια* bei Plut., qu. symp. p. 717 A. bleiben besser ungeändert; vgl. *Ἀ]γρώνιος* IG VII, 3082. Die variierenden Formen des Wortes deuten auf ein hohes Alter und große Verbreitung der Feier.

2) Agriania, Agon in Theben S. 271 A. 1. IG VII, 2447; II 1358 wird Orchomenos ergänzt, unsicher! Orchomenos und Chäronea S. 273 f.; der Monat Agrionios in Chäronea, Lebadea und Oropos.

3) Bischoff, FGA. 345.

4) Hegesandros bei Athen. 8 p. 334 F *πρότερον μὲν οὖν φασι τοὺς κατὰ τὴν Ἀπολλωνίαν Ἐλαφηβολιῶνος τὰ νόμιμα συντελεῖν τοῖς τελευτήσασι, νῦν δ' Ἀνθεστηριῶνος.*

auf die dionysischen Seelenfeiern gestützt, um zu zeigen, daß Dionysos von Anfang an Herr der Seelen sei. Wenn die oben ausgesprochene Meinung richtig ist, wird Dionysos vielmehr in die schon vor ihm bestehenden Feste eingedrungen sein, und dann muß erwogen werden, ob es nicht andere Anknüpfungspunkte zwischen Gott und Fest gibt als die Beziehung auf das Reich der Seelen, und wenn es solche gibt, müssen diese bevorzugt werden, bis es erwiesen ist, daß Dionysos auch in seiner Heimat Herr der Seelen war. In der dürftigen Überlieferung über die Agrionien gibt es hierfür keinen Anhalt, in den Anthesterien sehen wir aber, daß Dionysos in einem altertümlich rohen Gebrauch als Fruchtbarkeitsgott auftritt. Die Fruchtbarkeit und die Unterirdischen gehören eng zusammen; wohl gerade deshalb, weil im Frühling die Vegetation aus der Erde hervorsprießt, stellte man sich vor, daß zu gleicher Zeit die Geister aus der Erde emporstiegen. Die Anthesterien zeigen auch diese Seite, und da Dionysos sonst so oft an Fruchtbarkeitsriten anknüpft, ist es das wahrscheinlichste, daß auch hier diese Seite der Feier ihn angezogen hat. Erst durch die Verbindung mit der Seelenfeier ist er Herr der Seelen geworden.[1])

Von den Agrionien in Orchomenos überliefert Plutarch eine merkwürdige Nachricht.[2]) Die Töchter des Minyas wurden von Begierde nach Menschenfleisch ergriffen; der Sohn der Leukippe wurde getötet; ihre Männer, die wegen der Untat Trauerkleider trugen, wurden *Ψολόεις* genannt und die Frauen *Ὀλεῖαι* '*οἷον ὀλοαί*'. So heißt noch ihr Geschlecht in Orchomenos. Bei den Agrionien verfolgt der Priester diese Frauen, und wenn er eine einholt, darf er sie töten. Die Namen sind dunkel, sicher aber bezeichnen sie kein Geschlecht, sondern diejenigen, die an dem Fest teilnahmen. Die Verfolgung und eventuelle Tötung dürften Ersatz eines Menschenopfers sein[3]), das

1) Aus Plut., Anton. 24 erschließt man Agrionios als ein Epitheton des Dionysos. Es klingt offenbar an *ἄγριος* an und wird mit *ὠμηστής* zusammengestellt als Gegensatz zu *χαριδότης* und *μειλίχιος*, welche Namen die Ephesier dem Antonius beilegten. Bei der Art des Zitates ist es nicht einmal deutlich, ob das Epitheton in lebendigem Gebrauch gewesen ist. Jedenfalls ist es wie Anthister eine späte Bildung, die sich an den Festnamen anlehnt und ohne weitere Bedeutung ist.

2) Plut., qu. gr. p. 299 F *καὶ γίγνεται παρ' ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ ἱερέως τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος. ἔξεστι δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἀνελεῖν, καὶ ἀνεῖλεν ἐφ' ἡμῶν Ζωίλος ὁ ἱερεύς.*

3) Bei steigender Gesittung wird das Menschenopfer als etwas Ungeheuerliches empfunden, man wagt aber anderseits nicht, den althergebrachten Gebrauch aufzugeben. Man suchte beiden Tendenzen gerecht zu werden dadurch, daß man dem Opfer Gelegenheit zum Entfliehen bereitete. Wurde es eingeholt,

früher den Seelen gebracht wurde. Daß Menschen den Verstorbenen geopfert wurden, beweisen nicht nur die bekannten Beispiele aus dem trojanischen Sagenkreis, sondern auch Funde in den Gräbern zu Mykene.

In Chaironeia suchten die Frauen Dionysos, gaben aber das Suchen bald auf und sagten, der Gott sei zu den Musen geflüchtet.[1] Diese Agrionien waren eine Frauenfeier im Gegensatz zu den orchomenischen, und an einer anderen Stelle werden sie mit den Nyktelien zusammengestellt, weil Efeu in beiden das heilige Gewächs war. Also erscheinen sie jetzt den speziell dionysischen Festen angeglichen, und aus diesem Kreise dürfte wohl eher das Verschwinden des Gottes stammen, als daß es ein Rest von alter Natursymbolik ist.[2] Das Verschwinden des Gottes war längst Gemeingut aller bakchischen Geheimkulte geworden und wurde nicht mehr als ein Bild von den Phasen der Vegetation verstanden, wenn es auch einmal davon ausgegangen war; die Verbindung mit den Musen ergab sich aus dem großen helikonischen Kult; auch auf Naxos wurde Dionysos als Musagetes verehrt.[3])

---

so war die Schuld seine eigene und die Gottheit hatte ihren Willen, von dem Opfer nicht abzulassen, kund gegeben. So mußte der zu Opfernde in Salamis auf Cypern dreimal um den Altar laufen, worauf er mit einer Lanze niedergestoßen wurde (Porphyr, de abst. 2, 54). Die nach Troja gesandten lokrischen Mädchen durften auf ihrem Wege nach dem Athenaheiligtum in Ilion getötet werden, und man lauerte ihnen deswegen auf. (Zitate bei P.-W. 1, 938, dazu Serv. zu Verg. Aen. 1, 41.) — Vielleicht gehört das abgeschaffte Menschenopfer an Dionysos *Αἰγοβόλος* in Potniai zu den dort gefeierten Agrionien. Paus. 9, 8, 2 erzählt, daß die Einwohner einmal im Rausch bei einem Dionysosfest den Priester getötet hätten; als Strafe kam eine Pest *καί σφισιν ἀφίκετο ἴαμα ἐκ Δελφῶν τῷ Διονύσῳ θύειν παῖδα ὡραῖον· ἔτεσι δὲ οὐ πολλοῖς ὕστερον τὸν θεόν φασιν αἶγα ἱερεῖον ὑπαλλάξαι σφίσιν ἀντὶ τοῦ παιδός.*

1) Plut., qu. symp. p. 717 A *οὐ φαύλως οὖν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγρωνίοις τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν· εἶτα παύονται καὶ λέγουσιν, ὅτι πρὸς τὰς Μούσας καταπέφευγε καὶ κέκρυπται παρ' ἐκείναις· μετ' ὀλίγον δέ, τοῦ δείπνου τέλος ἔχοντος, αἰνίγματα καὶ γρίφους ἀλλήλοις προβάλλουσι*; vgl. qu. rom. p. 291 A. S. 285 A. 5.

2) Usener, Rh. M. 53 (98) 375 f. u. Sintflutsagen 179, sieht darin das Scheiden des Sommergottes; Agrionios ist aber kein Herbstmonat. Voigt, RL. 1, 1053 f., setzt den Agrionios in den Hochsommer und setzt die Flucht zu den Musen derjenigen zu Thetis parallel; der Monat fällt aber wahrscheinlich in den Frühling.

3) Einen geistreichen Versuch, den Pentheusmythos und die Agrionien auf einmal zu erklären, hat A. G. Bather gemacht (The problem of the Bacchae, JHS. 14 (94) 244 ff.). Unter Anführung von Parallelen aus neueren Volksgebräuchen deutet er jeden Punkt in dem Mythos auf ein Frühlingsfest, in dem der Vegetationsdämon des alten Jahres ausgetragen und der des neuen Jahres eingeführt würde. Jener wurde durch eine in Weibertracht gekleidete Puppe

Lenäen.

Das häufige Vorkommen des Monatsnamens Lenaion im ionischen Gebiet zeigt die weite Verbreitung des Festes. In Athen sind die Lenäen wohl von geringerer Bedeutung gewesen, da der Monat dort Gamelion genannt wurde. Ich habe in meinen Stud. de Dion. att. 109 ff. die Ansicht vorgetragen, daß die Lenäen dionysische Orgien sind, die mit denen der Thyiaden verwandt seien. Wenn Steuding[1]) sagt, daß diese Annahme zu einem höheren Grad von Wahrscheinlichkeit nicht erhoben worden sei, so gebe ich ihm das gern zu: es liegt an der Dürftigkeit der Nachrichten; wenn er aber meint, daß *Ληνεύς* 'doch wohl zur Kelter in Beziehung gesetzt werden müsse', so muß ich entschieden Widerspruch erheben, insofern diese Beziehung nicht nachträglich wegen der Lautähnlichkeit hineingelegt worden ist. *λῆναι* heißen die Bakchantinnen.[2]) Das Wort ist ebenso häufig auf nichtionischem Gebiete in derselben Form[3]); es muß also altes ē haben, wogegen *ληνός*, dorisch *λανός* ᾱ hat, wie schon v. Prott a. a. O. bemerkt hat.

dargestellt, die unter allgemeiner Fröhlichkeit durch die Stadt geführt und in dem Wald auf einen Baum gesetzt wurde, wo sie gesteinigt und zerrissen wurde. Die Stücke wurden zurückgetragen und der Kopf über der Tür festgenagelt. Genau so ging es Pentheus. Ähnliches findet er in den Agrionien wieder, bei denen (Plut., qu. rom. p. 291 A) eine mit Efeu bedeckte Puppe zerrissen worden sei. In Argos und Orchomenos wurde der Tod des alten Gottes hervorgehoben; daher die dortigen Sagen von den Minyaden und Proitiden. Auf diesem Gegensatz zwischen dem alten und neuen Gott beruhe es, daß Dionysos so oft in doppelter Gestalt auftrete wie Bakcheios und Lysios usw. Es scheint mir kühn, hinter jedem Punkt eines Mythos, besonders eines dichterisch behandelten, einen Kultgebrauch finden zu wollen. Ferner sind die Vergleichungspunkte in den Gebräuchen der Agrionien äußerst schwach — nur die Flucht des Dionysos fügt sich ungezwungen hierin; aus der anderen Plutarchstelle ist entschieden zu viel herausinterpretiert — und Bather übersieht, daß *νεκύσια*, wie die argivischen Agriania heißen, eine allgemeine Seelenfeier bezeichnet.

1) In der Anzeige meiner Schrift, Wochenschr. f. klass. Phil. 1901 S. 263.

2) Heraklit fr. 14 Diels; Strab. 10 p. 468 in Aufrechnungen der Gefährten des Dionysos; als gelehrtes Wort für Bakchen Dionysios Perieg. 702 u. 1155; in dem charakteristischen von v. Prott, AM. 23 (98) 226 A. 3, angezogenen Ausdruck des Epigramms aus Halikarnaß, Gr. Inscr. in Brit. Mus. 902 *θοᾶν ληναγέτας Βακχᾶν*. Das Verbum *ληναΐζειν* Heraklit fr. 15 Diels; Hesych s. v. *ληνεύουσι· βακχεύουσι*.

3) Hesych s. v. *Λῆναι· βάκχαι· Ἀρκάδες*; der von v. Prott a. a. O. beigebrachte Frauenname *Λῆνα*, der zweimal auf Grabsteinen der korinthischen Kolonie Ambrakia vorkommt; den dorischen Dialekt zeigt z. B. *Ἀλεξίππα Ἀλκία* (Herm. 26 (91) 148 f.). Wer das theokriteische Gedicht Nr. 26 im dorischen Dialekt verfaßt hat, hat mit Absicht die gewählte Überschrift *Λῆναι* selbst gesetzt

Die Frage dreht sich also darum, ob Dionysos *Ληναῖος* oder *Ληνεύς* mit der Kelter, *ληνός*, oder mit den Bakchantinnen, *λῆναι*, zu verbinden ist. Für die erste Möglichkeit fehlt jedes Zeugnis außer der Lautähnlichkeit; für die zweite spricht das Epitheton des Dionysos *ληναγέτης* und daß die Lenäen zu einer Jahreszeit gefeiert wurden, in der nicht gekeltert wird, die dagegen mit der Zeit der winterlichen trieterischen Orgien koinzidiert. Wenn nun ein so alter, in ionischem Dialekt schreibender Verfasser wie Heraklit die *λῆναι* kennt und das Verbum *ληναΐζειν* von den dionysischen Orgien statt des gewöhnlichen *βακχεύειν* braucht (S. 266 A. 1), so können diese beiden Wörter nicht für gelehrte Glossen ausgegeben werden; sie bezeugen direkt, daß die orgiastischen Feiern der *λῆναι* damals in Ionien bekannt waren. Die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein. Der *Ληναῖος* ist der *ληναγέτης* und die *Λήναια* die Feier der *λῆναι*; mit *ληνός*, Kelter, haben die Wörter nur die Lautähnlichkeit gemeinsam, die doch recht bald zu einer Vermischung führen mußte.[1])

Daß die Lenäen eine mystisch-orgiastische Feier waren, darauf deutet einiges in den dürftigen Nachrichten von dem athenischen Fest. Die fast einzige brauchbare Notiz (von den Spielen abgesehen) läßt den Daduch die Anwesenden mahnen, den Gott zu rufen, und sie antworten *Σεμελήι' Ἴακχε πλουτοδότα*[2]): die Epimeleten der Mysterien haben dementsprechend die Leitung des Festes in der Hand.[3])

(s. Wilamowitz, Textgesch. der gr. Buk. S. 209). Eine Entlehnung von den Ioniern anzunehmen, wäre ein Notbehelf, besonders bei dem eigenartigen und nur hier vorkommenden Frauennamen. Wenn die *Λῆναι* zu dem Gott der Kelter gehörten, würden die Nichtionier sie *Λᾶναι* genannt haben. Auch sonst kommen zu dem Stamm gehörige Namen vor: *Ληναῖος* auf Delos BCH 11 (87) 256 Nr. 7, *Ληναΐς* Grabschrift aus Massilia IG XIV, 2447 und Tessera 2414, 39. Der späteren Bedeutungsverschiebung entstammt *Ἐπιλήναιος* aus Hierapolis Arch. Jb. Erg. h. 4 Nr. 46.

1) Daß später die Worte aus dem Stamm *lān* mit *ληνός* zusammengeworfen sind, ist selbstverständlich; wenn aber v. Prott a. a. O. 225 sich über die Zähigkeit wundert, mit der das Wort *ἐπιλήνιος* sich erhalten hat, so ist diese dadurch zu erklären, daß man ein unzweideutiges Wort mit Beziehung auf die Kelter und ihren Gott, Feste und Tänze brauchte. Man hatte das Gefühl, daß *ληναῖος* etwas ganz anderes bedeutete. *Λήναιον* in Athen ist also ursprünglich der Ort der *λῆναι*, nicht der Kelterplatz gewesen, obwohl ein recht früher Bedeutungswechsel möglich ist.

2) Schol. Aristoph. Ran. 479; das verworrene Scholion zu Equ. 547 spricht von den Wagenspäßen.

3) Sie neben dem Basileus ordnen den Festzug Aristot., *Ἀθ. πολ.* 57; die Hautgelder werden von ihnen eingeliefert, IG II, 751 = SIG[2] 620 fr. *a*, von den Strategen fr. *d*; jenes ist das Ursprüngliche.

Ich lasse die auf die Lenäen bezüglichen Zeugnisse aus anderen Orten folgen. Die Siegerliste aus *Rhodos*[1]) ist recht bedeutungslos; denn diese mit dramatischen Agonen gefeierten Lenäen sind attischer Import. Nach den Fasten von *Mykonos* wird am 11. Lenaion der Semele, am 12. dem Dionysos *Ληνεύς* und für die Früchte dem Zeus Chthonios und der Ge Chthonia geopfert.[2]) Mit Usener ist die Nachricht von der Quelle in dem Tempel des Dionysos auf *Andros*, die an dem siebentägigen Fest des Dionysos an den Nonen des Januar, wie Plinius datiert, von Wein strömt, auf die Lenäen zu beziehen.[3]) Bei der Inkommensurabilität von Mond- und Sonnenkalender muß jedes nicht für ein spezielles Jahr aus dem einen in den anderen umgesetzte Datum falsch sein; daher kann sehr gut eine Feier am 12. Lenaion gemeint sein. Den zutreffenden Vergleich mit der von dem Kollegium der sechzehn eleischen Frauen verrichteten Feier der *Θυῖα* hat schon Pausanias a. a. O. angestellt. In einer Inschrift des 2. Jahrhunderts v. Chr. aus Magnesia a. M. lesen wir, daß dionysische Mysten gerade im Lenaion den verstorbenen Mitgliedern aus den dem Verein vermachten Legaten Totenopfer darbringen.[4])

Das ist in der Tat herzlich wenig, aber wieder deutet auch hier einiges auf eine mystische Art der Feier; einmal, daß die Mysten des

---

1) IG XII, 1, 125, nach einer Abschrift Bonarottis hervorgezogen und veröffentlicht von Kaibel, Herm. 23 (88) 268 ff. fr. *a* + *g* Z. 9 f. *ὑ]ποκρινόμενος ἐν Ῥόδωι δευ — — — — Θρ]ασύβουλος Λήναια ἐνίκα* vgl. Z. 5 *καὶ ἐ[πὶ] Ληναί[ωι ἐνίκα?*

2) SIG² 615, v. Prott, FS. Nr. 4 Z. 22 *ἐνδεκάτηι· ἐπὶ τοτα .. ληθος Σεμέληι ἐτήσιον· τοῦτο ἐνατεύεται. — [δ]υωδεκάτει Διονύσωι Ληνεῖ ἐτήσιον. — ὑπὲ[ρ] κα(ρ)πῶν Διὶ Χθωνίωι Γῆι Χθονίηι δερτὰ μέλανα ἐτήσι[α].*

3) Usener, Acta S. Timothei Progr. Bonn 1877 S. 24; Plin. N.H. 2 § 231: *Andro in insula templo Liberi patris fontem Nonis Ianuariis semper vini sapore fluere Mucianus ter consul credit. dies theodesia vocatur.* (Die Hss. variieren unbeträchtlich, R hat *theudosie*, Welcker zu Philostr. p. 356 hat *Θεοδαίσια* erkannt.) Vgl. a. a. O. 31 § 16 *Mucianus Andri e fonte Liberi patris statis diebus septenis eius dei vinum fluere, si auferatur e conspectu templi, sapore in aquam transeunte.* Paus. 6, 26, 2 *λέγουσι δὲ καὶ Ἄνδριοι παρὰ ἔτος σφίσιν ἐς τοῦ Διονύσου τὴν ἑορτὴν ῥεῖν οἶνον αὐτόματον ἐκ τοῦ ἱεροῦ.*

4) BCH 17 (93) 32 Z. 5 *ὥστε τῷ Ληνεῶνι μηνὶ τὰ (ε)ἰθισμένα αὐτοῖς προσφέρεσθαι ὑπὸ τῶν μυστῶν ἐξ ὧ[ν] κατέλιπον τῷ ἱερῷ οἴκῳ τῶν ἐν Κλίδωνι, — μηνύοντες [ὁ]πόσον ἕκαστος αὐτῶν κατέλιπε· Φιλήμων ὁ ἄππας Διονύσου (δηνάρια) ιη' κτλ.* Eine genaue Parallele an einem sommerlichen Dionysosfest bietet die thrakische Grabinschrift, Heuzey, Mission archéol. en Macédonie S. 152 *Idem Bithus donavit thiasis Lib(eri) Pat(ris) Tasibast(eni) denarios ducentos et Rufus denarios centum, ex quo(rum) redit(u) annu(o) Rosal(ibus) ad moniment(um) eorum vescentur.* Vgl. Tomaschek, über Brumalia u. Rosalia, S.-B. der Wiener Ak., phil.-hist. Cl. 60 (68) 373 ff.

Dionysos ihre Seelenfeier gerade im Lenaion begehen, zweitens, daß Semele in dem mykonensischen Feste Platz hat — sie erhielt den Beinamen Thyone und tritt in der von den Thyiaden zu Delphi geleiteten Herois auf —, drittens, wenn man die Identifikation Useners von dem andrischen Fest mit den Lenäen billigt, die trieterische Periode (*παρὰ ἔτος* Paus.), worin das Fest mit den Orgien übereinstimmt, und das Weinwunder, das in den orgiastischen Thyia wiederkehrt und die Vorstellung, daß bei den Orgien Wein neben Milch und Honig der Erde entströmte[1]), tatsächlich nachbildet. Dasselbe Wunder kehrt in einem Fest auf Teos wieder (S. 293), und so ist wohl auch die Weinquelle auf dem schon bei Sophokles wegen seiner Dionysosorgien berühmten Naxos zu fassen.[2]) Da wir außerdem nichts kennen, was in eine andere Richtung wiese, so glaube ich, bis neues urkundliches Material vorliegt, daran festhalten zu müssen, daß der Gott der Lenäen der schwärmende Gott ist, dessen Dienerinnen, die *λῆναι*, Wein usw. aus der Erde hervorströmen zu sehen wähnten, also der ionischen Führer der Thyiaden.[3])

Doch gibt es noch eine andere Kombination, die vieles für sich hat: daß die Lenäen den unterirdischen Gottheiten und der Fruchtbarkeit gelten, was mit der vorgetragenen Ansicht nicht in Widerstreit steht.[4]) Die Lenäen auf Mykonos sind mit dem Kulte der chthonischen Götter eng verwoben; v. Prott hat recht darin, daß es kein Zufall sein kann, wenn am 10. Lenaion der Demeter, der Kore und dem Zeus Buleus, am

---

1) Wein ist das seltenere, s. jedoch Eur. Bakch. 706f.; in dem Gemälde von den Bakchen, Philostr., Imag. 1, 17 *ὕποινοι πέτραι.*

2) Steph. Byz. s. v. *Νάξος* — — — *καὶ ὅτι ἔστιν ἐκεῖ κρήνη, ἐξ ἧς οἶνος ῥεῖ μάλα ἡδύς*; bemerke den hexametrischen Schluß. Vgl. Seneca Oed. 488. Soph. Antig. 1150 *προφάνηθι Ναξίαις ἅμα περιπόλοις Θυίαισιν* wird gewöhnlich wegen der Responsion mit Bergk *θ' ὦναξ σαῖς* geändert. Die aus Naxos bekannten Dionysien gelten dem Dionysos Musagetes, AM. 3 (79) 161.

3) Noch ließe sich hierfür anführen, daß die Lenäen auch den Namen Ambrosia zu haben scheinen; der Monat Lenaion soll so heißen, *ἐπειδὴ Διονύσῳ ἐποίουν ἑορτὴν ἐν μηνὶ τούτῳ, ἣν Ἀμβροσίαν ἐκάλουν*, nach den Scholien zu Hes. op. 502; vgl. v. Prott, AM. 23 (98) 223; das genauere Verhältnis zu den Lenäen ist aber ganz unklar.

4) Foucart, Journ. des Savants 1904 S. 272 tadelt mich, weil ich die Lenäen auf die Erlangung der Fruchtbarkeit beziehe. Im Gegenteil habe ich (s. bes. Stud. de Dion. att. S. 112) dies v. Prott abgestritten, z. T., wie ich jetzt finde, mit Unrecht. Sowohl hier wie sonst lasse ich seine Abhandlung, Le culte de Dionysos en Attique (Mém. de l'Ac. des inscr. et belles-lettres 37 (04)) beiseite wegen seiner Grundanschauung, der von den wenigsten gebilligten Herleitung des Dionysoskultes aus Ägypten.

11. der Semele[1]) und am 12., dem Tag des Leneus, wegen der Früchte dem Zeus Chthonios und der Ge Chthonia geopfert wird. Auch Semele ist eine Erdgöttin, obgleich man sich fragen kann, ob die Mykonenser sie als solche empfunden haben. Es ist ein Festzyklus, wenn keine einheitliche Feier. Besonders schwer wiegt das am Lenäentag selbst wegen der Fruchtbarkeit den Unterirdischen dargebrachte Opfer. Hierzu paßt auch das Totenopfer, das die Mysten in Magnesia im Lenaion verrichten. Daß die Verbindung zustande gekommen ist, ist bei der Natur des Dionysos als Fruchtbarkeitsgott und seinen vielen Beziehungen zu den unterirdischen Gottheiten leicht zu verstehen; ob man sie aber für die Lenäen verallgemeinern darf, ist doch zweifelhaft.

Theodaisia.

Wie die Theoxenien nicht einem Gotte eigen sind, so auch nicht die Theodaisien; von den meisten ist es nicht bekannt, welchem Gotte sie galten. Daher ist die Hesychglosse *Θεοδαίσιος· Διόνυσος* auf einen bestimmten, unbekannten Kult zurückzuführen. Dionysische Theodaisien sind bekannt bei den 'Libyern', d. h. in *Kyrene*, wo die Nymphen neben Dionysos standen[2]), und auf *Andros*. Daß das oben behandelte Dionysosfest auf Andros, in dem der Wein aus einer Quelle strömte, Theodaisia hieß, ist in der Überlieferung bei Plinius nur sehr leicht entstellt (S. 277 A. 3); wegen der Zeitlage ist es mit den Lenäen zusammengestellt worden; der Name Theodaisia ist daraus zu erklären, daß dem Gotte bei seiner Epiphanie ein Mahl bereitet wurde. Die ***Βουκόπια Θεοδαίσια*** in ***Lindos***, die gewöhnlich mit einem dortigen Heraklesfest verbunden werden, gehören doch eher dem Dionysos; sie sind aus den Felseninschriften unterhalb des Nordabhangs der Burg von Lindos bekannt, die ein privates, von einem einzelnen, einer Familie oder einem Thiasos bei dem Fest verrichtetes Opfer erwähnen.[3]) Hiller v. Gärtringen in P.-W. 3, 1017, denkt neben dieser von ihm

---

1) Die Bedeutung des Wortes *ἐνατεύετο* hat Stengel festgestellt, Festschr. f. Friedländer S. 420. Acht Teile wurden verspeist, der neunte verbrannt, weil Semele zu den unterirdischen Gottheiten gerechnet wurde, was für ihre Bedeutung als Erdgöttin in Betracht kommt.

2) Suidas s. v. *Ἀστυδρόμια· παρὰ Λίβυσιν οἱονεὶ τῆς πόλεως γενέθλια καὶ Θεοδαίσια ἑορτή, ἐν ᾗ ἐτίμων Διόνυσον καὶ τὰς Νύμφας.*

3) IG XII, 1, 791 ff. *θυσία Βουκοπίου* oder *Θεοδαισίου* oder beides; auch Dativ *θ.—ίοις* oder adjektivisch *θ.—ία.* Die gewöhnlichere Form z. B. SIG² 626 *Εὐαράτο παίδων προσχάραιος θυσία Βοκοπίο[ις]*; Dittenberger z. St. erklärt *πρ.* evident als *προεσχάραιος.*

gegebenen Erklärung auch an die Möglichkeit, daß diese Theodaisien wie so viele andere ein Dionysosfest waren. Ich glaube mich hierfür entscheiden zu müssen, denn nach der freundlichen Mitteilung von Dr. Kinch, der während der dänischen Ausgrabungen in Lindos neue Bukopieninschriften entdeckt und die Lesung der alten revidiert hat, ist zu lesen IG XII, 1, 804 *προσχάραιος Ἀγησάρχου θυσία τὸ Θευδαίσιον ἔτος*. Die Theodaisien waren also nicht jährlich, was entschieden für eine trieterische Dionysosfeier spricht. Die Beziehungen des Dionysos zum Stier sind schon erwähnt. Eine Bestätigung bietet der Umstand, daß die Feiernden in Thiasoi geteilt waren, die gewöhnlich die Mitglieder eines Geschlechts umfaßten; ein Thiasos wird schon in der ältesten Inschrift erwähnt.[1]) Über andere Theodaisia genannte Feste s. u.; für Dionysos ist wohl noch eine Geldspende in *Mitylene* in Anspruch zu nehmen.[2])

Dionysien auf Delos.

Die Dionysien auf Delos sind durch viele Inschriften, z. B. die choregischen Listen[3]), bekannt. Wenn wir also eine Kanephore des Dionysos finden[4]) und wenn andere Inschriften von einem Wagenzug mit einem dem Dionysos geweihten *ἄγαλμα* Kunde geben, so sind das Details von der Prozession, die bei jenen Dionysien stattfand. Das Fest fiel in den Monat Galaxion, der dem Elaphebolion entspricht.[5]) Jedes Jahr wurde ein neues *ἄγαλμα* aus Holz verfertigt[6]), das recht einfach

---

1) *τõ Κόχλιος θιάσο* ($\Psi = \chi$), Oversigt over det danske Videnskabssamfunds Forhandl. 1903 S. 83 Nr. 6. Eine Phratrie erscheint nach der Mitteilung von Dr. Kinch in einer neugefundenen Inschrift *Γρενναδᾶν Ἀθάνας φρατρία*. Es ist nichts Unerwartetes, daß die dionysischen Thiasoi sich nach den Geschlechtsgenossenschaften gliedern; vgl. die kleisthenische Neuordnung, durch welche die Kultgenossen (Thiasoten) den Geschlechtsgenossen gleichgestellt wurden.

2) IG XII, 2, 68 Z. 9 *τὰν Θεοδαισίαν διέδωκεν τοῖς μὲν βολ[λάοις*; da in einem anderen Spendenverzeichnis a. a. O. 69 Z. 5 steht *πα]ρὰ τῶ θέω Ζοννύσω ἔδωκε τοῖς βολλά[οις*, wird wohl auch jenes auf Dionysos zu beziehen sein.

3) Ein Beispiel SIG[2] 692, noch andere BCH 7 (83) 104 ff.

4) BCH 6 (82) 338 Nr. 41.

5) Rechnungen vom J. 250 BCH 27 (03) 70 Z. 52; J. 269 BCH 14, 493 A. 5.

6) S. hierüber Homolle, BCH 14 (90) 502 ff. Im J. 250 a. a. O. *παρὰ Σαρπήδονος ἄγαλμα τῶι Διονύσωι ΔΔΓͰ· ξύλα Ͱ. Ἀντιγόνωι καὶ Πατροκλεῖ ἐργασαμένοις καὶ ἀγαγοῦσιν* ||||||||||||· *ἧλοι εἰς τὸ τε.ειον* |||||· *πρίσαντι ξύλον ὥστε ἐπὶ τὴν ἅμαξαν* Ͱ||||· *γράψαντι* ΓͰͰ· *εἰς κόσμησιν τοῦ ἀγάλματος* ΔΓ||||||· *ξύλων τάλαντα πέντε, τὸ τάλαντον* ||||· *χάρτης* Ͱ|||||. Im J. 279 (ohne Datum) BCH 14, 396 Z. 89 ff. *εἰς τὸ ἄγαλμα τῶι Διονύσωι κεραία παρὰ Ἐλπίνου* ΔΔͰͰͰͰ· *ἐργασαμένωι τὸ ἄγαλμα Ἀριστοθάλει* Γ· *γράψαντι Δεινομένει* Γ· *εἰς κόσμησιν τοῦ ἀγάλματος* ΓͰ||||· *τὴν ἅμαξαν ἧι ἄγεται τὸ ἄγαλμα τοῦ Διονύσου Θεοφάντωι ἐπισκευάσαντι*

gewesen sein muß, da in den Rechnungen von 279 'Bildhauer' und Maler nur je 5 Drachmen bekamen und die Schmückung 6 Drachmen 4 Obolen kostete; im Jahre 250 kostete es 26 Drachmen; andere durchweg etwas höhere Ziffern werden von Homolle a. a. O. aus unveröffentlichten Rechnungen angeführt. Das jedes Jahr erneuerte Bild war also nur ein sehr rohes und provisorisches; Homolle erinnert an die Dionysosidole der Vasenbilder, einen von einem Gewand umgebenen Pfahl, an dem oben eine Maske aufgehängt ist, und meint, daß zu der *κόσμησις* auch ein Kleid gehörte. Der Wagen wurde nach dem Inventar vom Jahre 180[1]) in dem Schatzhause der Andrier aufbewahrt; Geld wird für Reparaturen ausgegeben, und der Lohn, den die Tagelöhner empfangen, die ihn gezogen haben, wird verrechnet.[2])

Dieser Wagenzug wird schwerlich mit dem Schiffskarren zusammenzustellen sein; denn wenn man auch unter der *ἅμαξα* einen Schiffskarren verstehen wollte, verbietet es doch das Zeitverhältnis, da die delischen Dionysien in dem Monat nach den Anthesterien gefeiert werden. In demselben Monat werden aber in Athen die großen Dionysien gefeiert, bei denen das Bild des Gottes in feierlichem Zuge durch die Stadt geführt wurde, und zu denen die Kolonien Phallen schickten. Nun werden in einer eben veröffentlichten delischen Rechnungsurkunde Kosten für einen hölzernen Phallos verrechnet.[3]) Es war ein großes Ding, teurer als das *ἄγαλμα*; der Aufwand betrug 43 Drachmen. Er war sicher für eine Phallophorie bestimmt; der Artikel *τὸμ φαλλόν* zeigt, daß es ein stehender Gebrauch war (vgl. das Phallophorenlied bei Semos aus Delos). Leider ist das Verhältnis zu dem für jedes Fest neu gefertigten *ἄγαλμα* des Dionysos unklar. Auffallend ist, daß der Phallos in den anderen Rechnungsurkunden fehlt. Da es nun *ἄγαλμα τῷ Διονύσῳ*, seltener *τοῦ Δ.* heißt, ist darunter doch wohl ein Phallos zu verstehen; für einen solchen eignet sich die Stange (*κεραία*), die nach den Rechnungen vom Jahre 279 für das *ἄγαλμα* verwendet wird. Jedenfalls spricht auch dies für die Annahme eines Zusammenhangs zwischen den delischen und athenischen großen Dionysien. Es ist aber

---

⊢· ἧλοι |||C. Im J. 269, BCH 14, 504 A. 2 *ξύλον εἰς τὸ ἄγαλμα τοῦ Διονύσου ΔΔΔΓ· Ἀριστοθάλει τὸ ἄγαλμα τῶι Διονύσῳ ἐργασαμένωι Γ⊢|C· Νουμάκωι γράψαντι Γ⊢⊢· Ῥόδωνι ὁδοποήσαντι ⊢||.* 1) BCH 6 (82) 135.

2) S. A. 54 u. BCH 6 (82) 24 Z. 198 (J. 180) *ἄγαλμα τῶι Διονύσωι Γ· ξύλα ——————— ἐρ]γάταις τοῖς τὴν ἅμαξαν ἀγαγοῦσιν καὶ ἀπαγαγοῦσιν κτλ.*

3) BCH 29 (05) 450, Nr. 144 A Z. 43 ff. *ξύλον εἰς τὸμ φαλλὸν παρὰ Ἀντιγόνου ΔΔΔ· τοῖς παραγαγοῦσι τὸ ξύλον ⊢⊢· ποιήσαντι Καΐκωι Γ⊢⊢· Σωστράτωι γράψαντι ⊢⊢⊢⊢· εἰς τἆλλα Γ⊢⊢|| |||C.*

unklar, ob dieser Zusammenhang alt ist, oder ob das delische Fest nach dem Muster des attischen eingerichtet worden ist, was jedenfalls wenigstens für die szenischen Aufführungen zutrifft, und möglich ist es, daß das Herumführen eines Dionysosbildes wie in Athen mit ihnen verbunden war. Aus dem Wagenzug ist nichts zu schließen, da ein solcher den Dionysien überhaupt eigentümlich gewesen zu sein scheint.[1])

Dionysien in Methymna.

Auch in Methymna wurde das Bild des Dionysos bei einem Fest herumgeführt.[2]) Der Herausgeber der Inschrift, S. Reinach, hat hiermit kombiniert die zwei anderen überlieferten Tatsachen über den Dionysoskult in Methymna, den Dionysos *Φαλλήν* und eine aus einer Inschrift der Römerzeit bekannte bakchische Pannychis. Der Kopf des Dionysos Phallen wurde im Meere von Fischern gefunden.[3]) Wie immer über die Sage von der Auffindung zu urteilen ist: der Name zeigt, daß der methymnäische Gott derjenige Dionysos ist, der den Phalloskult übernommen hat. *Φαλλήν* ist derselbe wie *Φαλῆς*, den Dikaiopolis in den Acharnern als Freund des Bakchos besingt. Die Inschrift[4]) ist sehr fragmentiert; man kann ihr aber mit Sicherheit

1) *τὰ ἐξ τῶν ἁμαξῶν σκώμματα*, die anzüglichen Witze der maskierten Begleiter des Gottes werden sowohl für die Lenäen wie für die Choen erwähnt; Suidas s. v. u. s. v. *ἐξ ἁμάξης*; Schol. Aristoph. Equ. 547 (mit der Komödie vermischt). Harpokr. s. v. *Πομπείας* u. a. schreibt sie den dionysischen Umzügen ohne Unterschied zu. Platon, de leg. 1 p. 637 B *καὶ οὐδ' ἂν Διονύσια πρόφασιν ἔχοντ' αὐτὸν λύσαιτο, ὥσπερ ἐν ἁμάξαις εἶδον ποτὲ παρ' ὑμῖν* d. h. in Athen, erwähnt das besondere Fest nicht. Vgl. auch den Zug mit dem Phallos zu Wagen in Athen (S. 264 A. 2).

2) IG XII, 2, 503 (veröffentlicht BCH 7 (83) 40 ff.) Ehrendekret einer *χελληστύς* Z. 8 *στεφάνωσαι Ἀναξίωνα Ἀναξίωνος ἐν τοῖς Διονυσίοισι πρὸ τᾶς τῶ ἀγάλματος περιφόρας*.

3) Paus. 10, 19, 3, wo Lobeck, Aglaoph. 1087, *Κεφαλλῆνα* in *Φαλλῆνα* emendiert hat; die anderen Stellen a. a. O. 1086. Das Bild dieses Gottes erkennt Back, Jahrb. f. klass. Phil. 1887 S. 442 A. auf Münzen von Antissa mit Zustimmung von Imhoof-Blumer, Griech. Münzen (Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 18 (90) 633) und Ztschr. f. Numism. 20 (97) 285, Abb. Tf. 10 Nr. 24. Derselbe Kopf auf Münzen von Methymna, die vom 3. Jh. v. bis 2. n. Chr. datieren; Abb. zitiert a. a. O. A. 2, ein Exemplar Tf. 10 Nr. 23. Es gibt in Methymna einen Monat Dionysios, in dem die *χελληστὺς τῶν Φωκέων* ein Fest feiern, IG XII, 2, 502 Z. 12. Wenn die Ergänzung *ἁ τῶν ἀγαλμάτων [περιφόρα* in der Inschrift aus Eresos IG XII, 2, 527 Z. 28 (S. 272 A. 1) das Richtige trifft, ist dieselbe Zeremonie für die Agerrania in Eresos bezeugt.

4) IG XII, 2, 499 — — *ὀμ]ενα περιβώμ[ια?* — — | — — *σωσι ἀλλάλοις* — — — | — — — *διακ]ονέοντες τῶ βώμω* — — | [5] — — — *τὸ μὲγ κάρυγμα τελε* — — | — — *ὁ δὲ γυναι]κονόμος ἔστω μὲν Μαθύ[μναι|ος* — — — *μ]ὴ νεώτερος ἐτέων*

folgendes entnehmen. Die Feier zerfällt deutlich in zwei Teile; der zweite ist eine von Weibern gefeierte Pannychis; an dem ersten nehmen auch Männer teil, wie die Maskulinformen *ἀλλάλοις* und *διακ]ονέοντες τῶ βώμω* zeigen, also ein Opfer. Das *κάρυγμα* Z. 5. gebot den Männern, sich zu entfernen, und leitete die Geheimfeier ein; bei ihr ist jedoch der Gynaikonom anwesend, um Ausschreitungen vorzubeugen. Daß die Pannychis eine der gewöhnlichen orgiastischen Nachtfeiern ist, zeigt das Wort *θύρσοι* in der letzten Zeile.

Ob alle drei Tatsachen zu kombinieren sind, muß unsicher bleiben, obgleich sie sich gut zusammenfügen lassen; jedenfalls wird man geneigt sein zu glauben, daß Dionysos Phallen Anteil an einem methymnäischen Dionysosfest hat. *Wenn* also das in den Dionysien herumgetragene Bild dasjenige des Dionysos Phallen ist, wird diese Prozession gemäß der Natur des Gottes dieselbe Bedeutung gehabt haben wie die Phallophorie, und *wenn* die IG XII, 2, 499 regulierte Feier demselben Gotte gilt, darf man in ihr phallische Riten voraussetzen, die den Orgien nicht fremd sind und besonders in Weiberfesten vorkommen, durch die man die Fruchtbarkeit zu erlangen suchte.

Orgien auf dem Parnaß.

Dank der eindringenden Untersuchungen Rohdes über den Dionysoskult in Delphi sehen wir jetzt klar, daß die delphische Priesterschaft eben durch die Verschmelzung der Dionysosreligion mit der apollinischen ihre Kultstätte zu ihrer großen Bedeutung erhob. Es muß daher bei den dionysischen Festen in Delphi wie bei den apollinischen vorausgesetzt werden, daß priesterliche Theologie auf die Gestaltung der Feier Einfluß ausgeübt hat. Wirklich zeigt sich diese in den wenigen Nachrichten von den delphischen Dionysosfesten, obgleich sie so spät sind, daß auch späte Spekulation ihnen ihr Gepräge aufgedrückt haben kann.

Die dionysischen Orgien fielen in die Winterzeit; daher ergab sich der Ausgleich zwischen den beiden Göttern, daß Dionysos

---

τεσ[σαρά|κοντα — — μενέτω] δὲ ὑπὸ τὰν πάννυχιν ἔ[σ]ω | [τῶν θυρωμάτων τῶν?] δύο καὶ ἐπιμελήσ[θ]ω [ὅ]πω[ς | [10] *— — αὐτὸς μόνος κ]αὶ μήδεις ἄνηρ ἕτερος εἰσ|[έλθη — — — — ἄλλο δὲ μῆδεν τύχ[η ἐμ|πόδων — — —] συντελέωνται ἐμ Μα|[θύμνα — — — νόμοισι] τοῖς πατρωΐοισι — — — | — — οἱ] μὲν θύρσοι — —* Die Herausgeber, Pottier und Hauvette-Besnault, BCH 4 (80) 441 haben Z. 6 die Ergänzung *οἰ]κονόμος* gegeben; besser scheint mir *γυναι]κονόμος*, der Beamte, der das Leben und Treiben der Frauen zu überwachen hat; für ihn paßt auch die hohe Altersgrenze. Vgl. SIG[2] 879 Z. 18ff.; 653 Z. 25ff.

die drei Wintermonate zugeteilt bekam[1]), und es ist wahrscheinlich, daß erst durch diese Konkurrenz das Erscheinen Apolls beim Feste zu seiner Anwesenheit während der Sommermonate geworden ist. Der Ausgangspunkt der dionysischen Feier sind die gewöhnlichen auf dem Parnaß gefeierten, trieterischen Orgien. Delphi tritt hier als ein Zentralpunkt des Dionysoskultes auf, zu dessen Orgien Athen und vielleicht noch andere Städte Theorien von Thyiaden aussandten.[2]) Die Thyiaden zu Delphi bildeten, wie Rapp nachgewiesen hat, ein Kollegium; ihre Führerin war zu der Zeit Plutarchs dessen Freundin Klea.[3]) Der Platz der Feier waren die Gipfel des Parnaß, wo die Thyiaden viel unter den Unbilden der Winterszeit im Hochgebirge zu leiden hatten.[4]) Die Art der Feier ist zunächst dem herkömmlichen Schema gemäß zu denken (vgl. Diodor 4, 3, 3); der Monat Dadaphorios[5]) (Maimakterion) hat von den Fackeln der nächtlichen Feier seinen Namen, Dichterstellen heben den Lichtglanz hervor.[6])

Zu den gottesdienstlichen Obliegenheiten der Thyiaden gehörte das vielbesprochene Erwecken des Liknites. Ob dies eins mit den Orgien auf dem Parnaß ist, kann weder behauptet, noch verneint werden; die Thyiaden hatten auch andere heilige Handlungen als die Orgien zu besorgen (die Herois s. u.). Wenigstens zu der Zeit Plutarchs war das Erwecken zu einem Mysterium ausgestaltet worden. Es wäre von höchstem Interesse zu wissen, wie alt die von ihm angegebene Art der Feier ist, da bei der Wiederbelebung und Neugestaltung der

---

1) Die bekannte Stelle über die Zweiteilung des delphischen Jahres, Plut., de ei p. 389 B. Dionysos konnte doch auch in der Zeit des Apoll erscheinen, wie der Hymnus des Philodamos bezeugt; es wurde ihm aber dann der Päan gesungen, wie dieser Hymnus genannt wird, und er selbst wird als Paian angerufen. S. o. S. 161. Die Labyaden opfern dem Dionysos in Apellaios (Hekatombaion) SIG[2] 438 Z. 209.

2) Paus. 10, 4, 3 *αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μέν εἰσιν Ἀττικαί, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταί τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσῳ. ταύταις ταῖς Θυιάσι κατὰ τὴν ἐξ Ἀθηνῶν ὁδὸν καὶ ἀλλαχοῦ χοροὺς ἱστάναι καὶ παρὰ τοῖς Πανοπεῦσι καθέστηκε.* Hesych s. v. *Θεωρίδες· αἱ περὶ τὸν Διόνυσον Βάκχαι.*

3) Rapp, Rh. M. 27 (72) 1 ff. Klea bei Plut., Is. et Os. p. 364 E.

4) Paus. 10, 32, 5; Plut., de primo frig. p. 953 D; erschöpft nach Amphissa geraten mul. virt. p. 249 E. Vgl. Weniger, Arch. f. Religionswiss. 9 (06) 239 ff.

5) *Δαιδαφ[όρια* sind ein Mahl der Labyaden, SIG[2] 438 Z. 169; also hieß das Fest vielleicht sogar selbst Dadaphoria, vgl. Homolle, BCH 19 (95) 65 f.

6) Z. B. der Päan des Aristonoos BCH 17 (93) 565 f., Philolog. 53 (94) Suppl. 4 ff. V. 37 *τριετέσιν φαναῖς Βρόμιος* (sc. *δωρεῖταί σε*); Aristoph. Nub. 603 *Παρνασίαν θ᾽ ὃς κατέχων πέτραν σὺν πεύκαις σελαγεῖ Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων κωμαστὴς Διόνυσος*, mehr bei K. Fr. Hermann, GA[2] § 64, 1.

Mysterien in späterer Zeit — gerade Klea war auch sogar in die Osirismysterien eingeweiht, s. a. a. O. — es immerhin möglich ist, daß auch die delphische Feier durch Hereinziehung von orphischen Lehren aufgebessert worden sei. Wir müssen uns mit dem *terminus ante quem* und den überlieferten Tatsachen begnügen. Das Erwecken des Liknites geschah zu gleicher Zeit, wie die Darbringung eines Geheimopfers durch die *Ὅσιοι* in dem Apollontempel.[1]) Da Plutarch gleichzeitig die Gräber des Osiris und das des Dionysos zu Delphi nennt, wird sich jenes Opfer auf den toten und zerstückelten Dionysos der Orphiker beziehen. Schon Petersen erkannte in dem Namen *Ὅσιοι* mit Recht orphischen Einfluß.[2])

Der Liknites kann kein anderer sein als das Dionysoskind in dem Liknon — in der Wiege, wie wir sagen.[3]) Der gewöhnliche Inhalt des Liknon sind allerlei Früchte, in deren Mitte ein Phallos steckt. Die Bedeutung ist klar. Es sind die Erstlinge, die durch das 'Symbol' der Fruchtbarkeit — sagen wir, geweiht werden; denn die Erstlinge werden immer rituell behandelt, wobei die Beziehung auf die noch einmal werdende Fruchtfülle unverkennbar ist.[4]) Also berührt sich dies mit dem Gott des Phallos; wieweit man aber diese ursprüngliche Bedeutung gefühlt hat, ist sehr unsicher. In Delphi hat man, wie die Worte ergeben, den Phallos durch den Gott selbst ersetzt im Anschluß an den orphischen Mythos von dem zerstückelten Gott; Dionysos Liknites ist also der wiedergeborene Gott. Ob hier eine Vergleichung mit den Jahreszeiten mit hineinspielt, dafür steht der Beweis noch aus.[5])

---

1) Plut., Is. et Os. p. 365 A *Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι· καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.* Mehr über die *Ὅσιοι* qu. gr. p. 292 D.

2) S. K. Fr. Hermann, GA² § 64, 1.

3) Über dieses Thema eine fördernde Behandlung von Miß Harrison, Prol. 402 ff. u. 518 ff.; über die *vannus mystica* speziell JHS 28 (04) 241 ff.; Nachtrag Ann. Brit. School at Athens 10 (03/4) 144 ff., worauf ich für das Weitere verweise.

4) Für das rituelle Verspeisen der Erstlinge, in Griechenland am besten unter der Form der Panspermie bekannt, s. Frazer, GB² 2, 318 ff. Hier tritt dafür die jüngere Form ein, die Darbringung an einen Gott, obgleich es unverkennbar ist, daß anfangs die Liknonzeremonie Selbstzweck war.

5) Auf einem von Miß Harrison herangezogenen Sarkophag in Cambridge (Prol. 525; ein ähnlicher in Neapel 524 A. 4, vgl. JHS 23 (03) 322) sieht man zwei fackeltragende Männer ein Kind in dem Liknon tragen; die Verfasserin bezieht einleuchtend die Darstellung auf eine dem Erwecken des Liknites ähn-

Auch in *Amphikleia* in Phokis gab es dionysische Orgien.[1])

Herois.

Die Herois ist nur aus der Plutarchstelle über die delphischen Ennaeteriden bekannt.[2]) Es war also ein jedes achte Jahr gefeiertes Fest, dessen Kalenderzeit unbekannt ist. Um des Namens willen nennt man die Herois eine allgemeine Seelenfeier[3]); schwerlich mit Recht. Dionysos selbst wird in Elis ἥρως genannt; seine sterbliche Mutter, die in der Feier auftritt, mußte zutreffend ἡρωίς genannt werden, und daher heißt das Fest auch ἡρωίς, wie eine zweite Ennaeteris *Χαρίλα* heißt, wie die Puppe, mit der die Zeremonien des Festes vorgenommen werden. Darin liegt auch eine Andeutung über die Art des Festes; Semele wurde als eine in der Erde wohnende Heroine betrachtet. Zugrunde lag der Feier, wenigstens wie man zur Zeit Plutarchs meinte, eine Geheimlehre, die die Thyiaden kannten; also werden sie auch die heiligen Handlungen besorgt haben. Einige von den Festakten waren geheim, andere öffentlich, obgleich die Bedeutung, die die delphische Theologie in sie hineinlegte, nur den Thyiaden bekannt war. Plutarch rät auf die Hinaufführung der Semele; man muß daran festhalten, da sonst alle Diskussion in der

---

liche Zeremonie. Daß die Feier dem Mythos so genau folgte, wie Weniger annimmt (Über das Coll. der Thyiaden von Delphi, Progr. Eisenach 1876), kann nicht erwiesen werden. — *Nyktelia* ist ein anderer Name für die orphisch beeinflußten Dionysosmysterien der privaten Thiasoi; s. Plut., qu. rom. p. 291 A *Ἀγριωνίοις δὲ καὶ Νυκτελίοις, ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότος δρᾶται, πάρεστιν* (sc. *ὁ κιττός*); Is. et Os. p. 364 f. *ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια* (mss. *νὺξ τελεία*) *τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ τοῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις*. In Italien war es nur ein anderer Name der Bacchanalien, da ihn Servius zu Aen. 4, 302 *(nocte celebratus: unde ipsa sacra Nyctelia dicebantur, quae populus Romanus exclusit turpitudinis causa)* auf das bekannte S. C. de Bacch. bezieht. Vgl. Lobeck, Aglaoph. 1, 651 u. A.

1) Paus. 10, 33, 11 (die Stelle ist korrupt, aber verständlich) *ἃ μάλιστα ἄξιον Διονύσῳ δρῶσιν ὄργια, ἔσοδος δὲ ἐς τὸ ἄδυτον οὐδὲ ἐν φανερῷ σφίσιν ἄγαλμα οὐκ ἔστι.*

2) Plut., qu. gr. p. 293 C *τρεῖς ἄγουσι Δελφοὶ ἐνναετηρίδας κατὰ τὸ ἑξῆς* — — — — *τῆς δ' Ἡρωίδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασιν αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερῶς Σεμέλης ἄν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε.* A. Mommsen, Delphika 225 f. wirft mehrere Feste zusammen, denen nur das gemeinsam ist, daß sie Heroen gelten. Eine Gewähr dafür, daß verschiedene Heroen nicht an verschiedenen Festen gefeiert werden können, wird sich nicht erlangen lassen. Also müssen die Feste gesondert behandelt werden. Sie sind 1. die Herois; 2. die ἥρωσι ξένια; 3. βοῦς τοῦ ἥρωος; 4. das jährliche Opfer und Fest des Neoptolemos, das Heliodor schildert, über welche alle s. u.

3) Voigt in RL. 1, 1048; Rohde, Psyche[2] 2, 45 A. 1.

Luft schweben würde und Plutarch auf dem heortologischen Gebiet gut bewandert war.

Der Mythos erzählt, daß Dionysos seine Mutter aus der Unterwelt in den Himmel hinaufgeführt habe[1]); die Himmelfahrt ist aber sekundär, denn wo der Mythos fest wurzelt und lokalisiert ist, wird der Platz gezeigt, wo Dionysos mit Semele zu der Oberwelt heraufstieg, wie in Troizen (Paus. 2, 31, 2). Nun ist Semele von Anfang an eine Erdgöttin, und ihre *ἄνοδος* ist derjenigen der Kore völlig entsprechend.[2]) Jetzt erhebt sich die schwierige Frage, inwieweit diese Vorstellung ursprünglich dionysisch ist und wieviel davon den parallelen Demeter-Kore-Mythen zu verdanken sei. Die Verbindungen zwischen Dionysos und jenen chthonischen Göttinnen sind besonders in den Mysterien unzählig. Bemerkenswert sind die mykonensischen Lenäen, weil dort das Dionysosfest das ursprüngliche sein muß, an das Zeus Chthonios und Ge und ferner die eleusinische Gruppe, Demeter, Kore, Zeus Buleus (= Eubuleus) sich angeschlossen haben, und weil auch Semele hier einen Platz hat, und zwar als chthonische Göttin, wie der Opferritus zeigt. In dem Nymphon zwischen Sikyon und Phlius (Paus. 2, 11, 3 s. u.) ist dagegen Dionysos zu Demeter und Kore erst später hinzugefügt. Der sicheren Anknüpfungspunkte sind zwei: erstens ist Dionysos ebensogut wie Demeter und Kore Herr der Fruchtbarkeit; zweitens stimmen die Feiern darin überein, daß sie oft nur von Frauen begangen werden und obszöner Art sind. So werden die Fäden, die beide Kulte verknüpfen, derart verschlungen, daß sie fast unentwirrbar sind: teils ist der Dionysoskult mit dem der chthonischen Göttinnen vereint worden, teils hat er Elemente von diesem aufgesogen. Die Entscheidung ist vor allem wichtig in betreff des chthonischen Dionysos, des Herrn der Seelen, den Rohde im Zusammenhang mit der Herleitung des Unsterblichkeitsglaubens aus der Dionysosreligion so eifrig verteidigt. Die Gleichsetzung von Dionysos und Hades ist ein philosophischer Gedanke Heraklits, dessen Tragweite wir nicht beurteilen können, und den Dionysos Chthonios hat erst die spekulative Dichtung geschaffen[3]); in dem Kulte tritt Dionysos als Unterweltgott in Troizen und Lerna auf, scheint aber an beiden Orten diese Eigenschaft seiner Verbindung mit dem Demeterkult zu verdanken.

---

1) Z. B. Apollod., bibl. 3, 5, 3 *ὁ δὲ ἀναγαγὼν ἐξ Ἅιδου τὴν μητέρα καὶ προσαγορεύσας Θυώνην, μετ' αὐτῆς εἰς οὐρανὸν ἀνῆλθεν.*

2) Harrison, Prol. 404ff., vgl. 278f.

3) Vgl. Rohde, Psyche ² 2, 116 A. 1; Heraklit s. S. 266 A. 1; vgl. auch o. S. 273.

Die Hinaufführung der Semele ist in Troizen lokalisiert; eigentlich würde man die *ἄνοδος* des Dionysos selbst wie in Lerna erwarten, wenn Semele die Erdgöttin und Dionysos der Gott der aus der Erde hervorsprießenden Vegetation ist; nun war aber aus dem Demeter-Kore-Kult die *ἄνοδος* einer *Göttin* wohlbekannt; daher erzwang die Macht der Analogie die *ἄνοδος* der Semele. Ähnlich muß man über die delphische Feier urteilen. Semele hat nachträglich durch Anlehnung an die chthonischen Göttinnen einen Platz im Kult gefunden. Inwieweit ihre altheimische Natur als Erdgöttin hierzu beigetragen hat, ist nicht zu entscheiden.

Mysterien zu Lerna.

Ursprünglich ist also die *ἄνοδος* des Dionysos[1]) selbst in Lerna, wo er aus dem See, der als Hadeseingang galt, emporgerufen wird; es gab hier keine *ἄνοδος* der Semele, denn die späte Legende hätte dann nicht erzählen können, daß Dionysos hier *hinab*gestiegen war, um seine Mutter heraufzuführen; er müßte dann im Gegenteil dort mit ihr hinaufgestiegen sein.[2]) Von Semele ist in Lerna sonst keine Spur; die dort verehrten Götter sind Dionysos und Demeter; nur ihre Bilder in dem heiligen Hain werden erwähnt, ihnen ist das Epigramm

---

1) Auf einem Vasenbild (Tischbein 1, 32, Harrison, Prol. 405) wird Dionysos aus der Erde emporsteigend dargestellt; daher sein Beiname *ῥηξίχθων*, Hymn. orph. 50, 5 u. 52, 9?

2) Plut., Is. et Os. p. 364F *Ἀργείοις δὲ βουγενὴς Διόνυσος ἐπίκλην ἐστίν· ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος, ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὡς Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ Ὁσίων εἴρηκεν*; die Trompeten auch erwähnt qu. symp. p. 671E. Pylaochos ist einer der vielen Namen des Unterweltsgottes. Aus Pausanias' Bericht über Lerna ist hervorzuheben 2, 36, 7 *ἡ δὲ Λέρνα ἐστίν, ὡς καὶ τὰ πρότερα ἔχει μοι τοῦ λόγου, πρὸς θαλάσσῃ, καὶ τελετὴν Λερναίᾳ ἄγουσιν ἐνταῦθα Δήμητρι. ἔστι δὲ ἄλσος ἱερὸν κτλ.* — c. 37, 1 *ἐντὸς δὲ τοῦ ἄλσους ἀγάλματα ἔστι μὲν Δήμητρος Προσύμνης, ἔστι δὲ Διονύσου κτλ.* — 2 *καταστήσασθαι δὲ τῶν Λερναίων τὴν τελετὴν Φιλάμμωνά φασι. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις δῆλά ἐστιν οὐκ ὄντα ἀρχαῖα.* — 5 *τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην, δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον ἐς τὸν Ἅιδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα, τὴν δὲ ταύτῃ κάθοδον δεῖξαί οἱ Πόλυμνον* (lies *Πρόσυμνον*). — 6 *τὰ δὲ ἐς αὐτὴν Διονύσῳ δρώμενα ἐν νυκτὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον οὐχ ὅσιον ἐς ἅπαντας ἦν μοι γράψαι.* Früher hat eine Verbindung mit einem vermutlich agrarischen Artemiskult bestanden, Paus. 8, 15, 9 *ἐν δὲ τῇ Κράθιδι τῷ ὄρει Πυρωνίας ἱερόν ἐστιν Ἀρτέμιδος· καὶ τὰ ἔτι ἀρχαιότερα παρὰ τῆς θεοῦ ταύτης ἐπήγοντο Ἀργεῖοι πῦρ ἐς τὰ Λερναῖα.* Es ist aber schwierig, darüber zu urteilen, da nicht erhellt, ob Artemis auch in Lerna eine Rolle spielte und was die Feuerholung bezweckte (etwa ein agrarischer Fackellauf?).

Kaibel 821 Z. 1—3 (S. 290 A. 1) gewidmet, zu beiden steht Prosymnos in Beziehung. Demeter heißt Prosymne; von Prosymnos und Dionysos wird die schlimmste Geschichte in der ganzen griechischen Mythologie erzählt.[1]) Wer auch Prosymnos sei: er zeigt die enge Verbindung zwischen Demeter und Dionysos und die phallische Art des Kultes. Dagegen hat Kore anfangs gefehlt; weder Pausanias noch die Legende nennt sie. Ein Ort, wohin der Raub verlegt war, lag zwar in der Nähe, aber nicht in Lerna, sondern dicht an dem Flusse Cheimarrhos (Paus. 2, 36, 7). Kore wird eingeführt worden sein, als die Mysterien unter eleusinischem Einfluß wieder aufblühten. Ihren Platz nimmt Dionysos ein, der, als Stiergeborener angerufen und mit Phalloskult verehrt, sich als Fruchtbarkeitsgott zeigt. Demeter ist anderseits mit Semele in Delphi zu vergleichen.[2]) Das Eigentümliche dieses Kultes ist, daß Kore fehlt und Demeter-Dionysos hier dem gewöhnlichen Paar Demeter-Kore gleichstehen. Die Kultverschmelzung ist völlig greifbar. Die Epiphanie des Dionysos war der Angelpunkt seines Kultes; gewöhnlich frugen die Verehrer nicht, woher der Gott kam; hier aber wurde durch den Einfluß des chthonischen Kultes, der hier beim Hadeseingang tief wurzelte, die Unterwelt als der Ort bezeichnet, wo Dionysos weilte. Noch später ist der *ἱερὸς λόγος* mit der Legende von dem getöteten Gott aufgeputzt worden, d. h. es wurden orphische Elemente zugesetzt.[3])

---

1) In dem Pausaniastext a. a. O. steht zwar *Πόλυμνον*; alle anderen geben aber den Namen Prosymnos, s. Clem. Alex., protrept. p. 30 P und die dazu in der Patrologia Mignes zitierten Stellen; daher haben Hitzig-Blümner mit Recht nach dem Vorschlag Frazers *Πρόσυμνον* korrigiert.

2) Daß die *λεγόμενα* jung sind, hat Paus. 2, 37, 2 mit sichtbarer Bewunderung der Gelehrsamkeit des Arriphon entlehnt. Der subtile Beweis ist für uns hinfällig; über das Alter der *δρώμενα* äußert er sich nicht, und gerade die eigenartige Göttergruppe spricht für ihre ursprüngliche Unabhängigkeit von dem eleusinischen Kult.

3) Schol. Townl. Ξ 319 *Διόνυσον ἀνεῖλεν* (sc. Perseus) *εἰς τὴν Λερναίαν ἐμβαλὼν λίμνην*. Bei dieser Aufnahme der bakchisch-orphischen Mysterien wurde auch die Kathartik mit in Kauf genommen, und zwar recht früh; denn die von Strabon erwähnten Reinigungen (8 p. 371 *διὰ δὲ τοὺς γινομένους καθαρμοὺς ἐν αὐτῇ παροιμία τις ἐξέπεσε, 'Λέρνη κακῶν'* vgl. Zenobius 4, 86 und die im Corpus paroemiogr. gesammelten Parallelstellen) beziehen sich sicher auf die dort begangenen Mysterien; vgl. die Reinigung im Meere bei den Orgien in Tanagra, Paus. 9, 20, 4. (Den Vergleichungspunkt hat Strabon nicht getroffen; es ist der *ἄβυσσος κακῶν*, s. Zenob. 4, 86 und die Parallelstellen.) — Die Deutung Gruppes, GM. 180, ist auf die letzte Phase der lernäischen Mysterien gebaut; ihr fehlt auch die Wiederbelebung des Dionysos; die Herbeirufung ist etwas ganz anderes.

An dem Ende des Heidentums haben die Mysterien zu Lerna eine Blüteperiode gehabt, in der sie in regen Beziehungen zu Athen und den eleusinischen Mysterien standen. Es ist selbstverständlich, daß jetzt Kore neben den alten Göttern erscheint. In dem ersten der zwei Epigramme für die Statuen des Bakchen Archelaos in der Gestalt des Dionysos zu Lerna[1]) ist bezeichnenderweise nur die Rede von den alten Göttern, Bakchos und *ἡ προσυμναία θεός* = *Δηώ*. Die zweite Statue war dagegen Lyaios, den *πυρφόροι θεαί*, d. h. Demeter und Kore, und Phoibos Lykeios gewidmet. Ein Archelaos, entweder derselbe oder ein Nachkomme von ihm, hat in Athen einen Taurobolienaltar geweiht.[2]) Hier begegnet uns ein Daduch der Kore in Lerna (V. 8 und 9 sind gleichwertig). Die Abhängigkeit Lernas von Eleusis spricht sich besonders klar in einer anderen attischen Inschrift aus[3]); wie der Vater Hierophant in den eleusinischen Mysterien, war es der Sohn in Lerna — die Götter werden aber nicht genannt. In einer lateinischen Inschrift, die Fabia, die Gemahlin des eifrigen Heiden Vettius Agorius Praetextatus, unter Julian gesetzt hat, ist der Parallelismus zwischen Eleusis und Lerna vollständig.[4])

---

1) IG IV, 666; Kaibel, Epigr. lap. 821

(I V. 1—3) *Βάκχῳ μ[ε] Βάκχον καὶ προσυμναίᾳ θεῶι*
στάσαντο Δηοῦς ἐν κατηρεφ[εῖ] δόμω[ι
τὸν Ἀρχε[λά]ου πα[ῖ]δα ὁ[μ]ών[υ]μ[ον] πατρί.

(II V. 4—8) *ταυτῷ δ[ὲ] μ' ἐξ[ῆρε] ἐν χρόνῳ δ[ά]μα[ρ] κλυ[τ]ῶι*
Βάκχον Λ[υ]αίῳ, [γ]ῆς δὲ πυρφό[ρ]οι[ς] θεα[ῖς
Φοίβῳ Λυκεί[ῳ θ'] — ο[ὕ]νεκα ἀντίτων λ[άχ]οι —
δά]μα[ρ τίθ]ει με καὶ προσυ[μνα]ῖος λε[ώς
α[ὐτοῦ] τε Φοίβου [π]υρφόροι λυ[κοκτ]όνο[υ.

2) IG III, 172; Kaibel 822 Z. 7

αὐτόθι (in Argos) *γὰρ κλειδοῦχος ἔφυ Βασιληίδος Ἥρης*
ἐν Λέρνῃ δ' ἔλαχεν μυστιπόλους δαΐδας.
Δᾳδοῦχός με Κόρης, Βασιλ⟨ηίδ⟩ος ἱερὰ σηκῶν
Ἥρας κλεῖθρα φέρων βωμὸν ἔθηκε Ῥέῃ.

Die Buchstaben des Steins liest Kaibel (vgl. Usener, Göttern. 222 A. 12) als *Κόρης, Βασιλᾶν, Διός, ἱερὰ κτλ.*; um diese sonst gänzlich unbekannte Göttergruppe zu vermeiden, scheint die in den Text aufgenommene Korrektur G. Wolffs nach V. 7 völlig berechtigt (Rh. M. 19 (64) 301).

3) IG III, 718, Kaibel 866 Z. 3 — — — *ὧι ῥα καὶ αὐτὸς*
Λερναίων ἀδύτων ἶσον ἔδεκτο γέρας (sc. *Δηοῦς καὶ Κούρης ἱεροφάντου*).

4) CIL VI, 1780, Orelli 1, 2361 *Fabiae Aconiae Paulinae* — — — — *sacratae apud Eleusinam deo Iaccho, Cereri et Corae, sacratae apud Laernam deo Libero et Cereri et Corae.*

Thyia in Elis.

Die Dionysien in Elis heißen mit dem bezeichnenderen Namen bei Pausanias *Θυῖα*. Die Überlieferung lehrt zwei Einzelheiten kennen: daß in der Festnacht zwei Kessel in einem geschlossenen und versiegelten Gebäude angeblich ohne menschliches Zutun mit Wein gefüllt werden[1]), und daß Dionysos von Frauen in Stiergestalt zu erscheinen herbeigerufen wird.[2]) Der ursprünglichste Teil der Feier, die außerhalb der Stadt begangen wird, war die Herbeirufung des stiergestaltigen Gottes durch die sechzehn Frauen. Die Verwandtschaft mit den Orgien zeigen der Name *Θυῖα*, die Anspielung in dem Kultlied *τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* und das Kollegium der sechzehn Frauen, dem der Dienst übertragen ist. Zwar sind jene Frauen ebensosehr an dem Heradienst beteiligt (o. S. 62); beide Dienste sind mit Wahrung ihrer gegenseitigen Selbständigkeit demselben angesehenen Kollegium anvertraut. Da die sechzehn Frauen Dienerinnen des Dionysos sind, entspricht ihr Kollegium dem Thyiadenkollegium zu Delphi.[3]) Es fehlt aber etwas, womit man immer die Orgien auszumalen pflegt: das Umherschweifen in dem Gebirge. Gewiß kann aber eine orgiastische Feier auch im geschlossenen Bezirk vor sich gehen, wie es bei allen späteren Kultgenossenschaften geschieht. Die Orgien in Elis waren herabgemildert worden, als sie in den Staatskult aufgenommen wurden.

---

1) Paus. 6, 26, 1 *τὸν θεόν* (sc. Dionysos) *σφισιν ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν Θυίων τὴν ἑορτὴν λέγουσιν. ἀπέχει μέν γε τῆς πόλεως ὅσον τε ὀκτὼ στάδια ἔνθα τὴν ἑορτὴν ἄγουσι Θυῖα ὀνομάζοντες· λέβητας δὲ ἀριθμὸν τρεῖς ἐς οἴκημα ἐσκομίσαντες οἱ ἱερεῖς κατατίθενται κενούς, παρόντων καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων, εἰ τύχοιεν ἐπιδημοῦντες· σφραγῖδας δὲ αὐτοί τε οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἄλλων ὅσοις ἂν κατὰ γνώμην ᾖ ταῖς θύραις τοῦ οἰκήματος ἐπιβάλλουσιν. 2 ἐς δὲ τὴν ἐπιοῦσαν τά τε σημεῖα ἐπιγνῶναι πάρεστί σφισι καὶ ἐσελθόντες ἐς τὸ οἴκημα εὑρίσκουσιν οἴνου πεπλησμένους τοὺς λέβητας.* [Aristoteles], mirab. 123; Athen. 1 p. 34 A, der als Quelle Theopomp angibt; vgl. Weniger, Das Koll. der 16 Frauen und der Dionysosdienst in Elis, Progr. Weimar 1883 S. 11; Kalkmann, Pausanias der Perieget 41 f.

2) Plut., qu. gr. p. 299 A *διὰ τί τὸν Διόνυσον αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες ὑμνοῦσαι παρακαλοῦσι βοέῳ ποδὶ παραγίγνεσθαι πρὸς αὐτάς; ἔχει δ' οὕτως ὁ ὕμνος· ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε, Ἀλείων [ἐς ναὸν] ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ θύων. εἶτα δὶς ἐπᾴδουσιν· ἄξιε ταῦρε*; verkürzt Is. et Os. p. 364 F. Gute Behandlung von Weniger in der zitierten Schrift.

3) Rapp, Rh. M. 27 (72) 4 ff.; Weniger a. a. O. 4 ff. Plutarch nennt bei einem Vorfall in Elis, mul. virt. p. 251 E, *αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες, ἃς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν*, in der Beschreibung der Thyia *αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες.* Demnach kann es nicht bezweifelt werden, daß es dasselbe Kollegium war, das auch bei den Thyia in Aktion trat.

Der Stier-Dionysos wird als Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott betrachtet[1]), was dadurch bestätigt wird, daß er zusammen mit den Chariten auftritt. Besonders wichtig ist die eleische Feier aber dadurch, daß sie den Zusammenhang zwischen dem Dionysoskult und den orphisch-bakchischen Mysterien aufklärt. Zagreus wird als Stier von den Titanen getötet, von seinen Mysten wird ein lebendiger Stier zerfleischt.[2]) Das hohe Alter des eleischen Kultliedes ist unstreitig; wenn also der Gott angerufen wird, als Stier zu erscheinen, so ist das ein verblaßtes Abbild der ursprünglichen Orgien, in denen der Stier wirklich auch erschien, um von den rasenden Thyiaden getötet und zerfleischt zu werden, damit sie die Macht des Gottes in sich aufnähmen.[3])

In den Dionysosdienst gehörten auch die von den sechzehn Frauen der Heroine Physkoa gestellten Tanzreigen; Physkoa gebar dem Dionysos Narkaios, aber ihre Stellung ist unklar.[4])

Das Weinwunder war wie die entsprechenden auf Andros und in Teos irgend ein Priestertrug, der der gläubigen Masse, welche die geheimen Festriten nicht sah, für die Epiphanie des Gottes einen handgreiflichen Beweis geben sollte. Bezeichnend ist, daß Dionysos hier als Spender des Weines erscheint: in den Orgien werden viel öfter als der Wein Milch und Honig erwähnt. Das Weinwunder gehört also der späteren, spezifisch griechischen Entwickelung des Dionysos an, durch die er vor allem zum Weingott wurde.

---

1) Vgl. A. W. Curtius, Der Stier des Dionysos, Diss. Jena 1882; Voigt in R.L. 1, 1055ff.; Harrison, Prol. 432ff.; Frazer, GB.[2] 2, 164f.

2) Jul. Firm., De err. profan. rel. p. 417 Gron., hierüber s. Lobeck, Aglaoph. 569ff.; das war der Inhalt der von Plutarch, Is. et Os. p. 364f. (S. 285 A. 5) erwähnten Titanika. Die Sage ist zuerst von K. O. Müller, Prol. zu wissensch. Mythol. 390ff. als alt erkannt, von A. Lang, Myth, Ritual and Religion[3] 2, 245ff. sogar als Hauptstützpunkt für eine totemische Deutung von Dionysos benutzt.

3) Dies ist eine wahrscheinlichere Erklärung als die von Dieterich, Mithrasliturgie 127, ausgesprochene, daß der Stiergott zu einer heiligen Hochzeit herbeigerufen würde.

4) Paus. 5, 16, 6 *αἱ δὲ ἑκκαίδεκα γυναῖκες καὶ χοροὺς δύο ἱστᾶσι καὶ τὸν μὲν Φυσκόας τῶν χορῶν, τὸν δὲ Ἱπποδαμείας καλοῦσι.* Vgl. § 7 *Φυσκόας μὲν δὴ γέρα καὶ ἄλλα καὶ χορὸς ἐπώνυμος παρὰ τῶν ἑκκαίδεκα γυναικῶν,* also wohl auch Heroenopfer. A. Mommsen, Bursians Jahresber. 1891, 3, 128, behauptet mit Recht, daß die Sechzehn nicht selbst den Reigen aufgeführt, sondern ihn nur angeordnet haben. Weniger a. a. O. S. 15 schließt auf eine Trennung in zwei Halbchöre, einen der Physkoa und einen der Hippodameia; die Reigen, von denen der eine dem Heradienst, der andere dem Dionysosdienst gehört, stehen vielmehr in keinerlei Verbindung miteinander.

Über Dauer und Zeit der Thyia verlautet nichts, nur kann man eine wenigstens zweitägige Festzeit daraus erschließen, daß das Weinwunder während der Nacht vor sich ging. Es liegt nahe, zu glauben, daß die Herbeirufung des Gottes in nächtlicher Feier stattfand, wie es bei den Orgien zu geschehen pflegte, und daß am folgenden Morgen als Zeichen der Erhörung die vollen Kessel gezeigt wurden.[1]) Von einem Tempel, der doch wohl vorauszusetzen ist, spricht Pausanias nicht, nur von dem Gebäude, in dem die Kessel verschlossen wurden. Ob die Frauen die Riten in einem Gebäude oder unter offenem Himmel vollzogen, wie bei den Orgien gewöhnlich, läßt sich nicht sagen. Die Zeit des Monats *Θυῖος* ist unbekannt; wegen seines Zusammenhangs mit den Thyia und der Verwandtschaft dieser mit den delphischen Orgien pflegt man ihn dem Dadaphorios (Maimakterion) gleichzusetzen (Bischoff, F G A. 348). Es erhellt nicht, ob die Thyia trieterisch waren oder nicht.

Das Weinwunder in Teos

ist schon oben erwähnt. Die Teer beriefen sich darauf wie die Eleer, Naxier und die Einwohner von Eleutherai auf andere Gründe, um zu beweisen, daß der Gott bei ihnen geboren war.[2]) Der Ausdruck *τεταγμένοις χρόνοις* lehrt, daß das Wunder an einem Feste stattfand; an welchem, ist leider unbekannt. Zwei Dionysosfeste von Teos sind bekannt; schon seit alter Zeit die Anthesterien (s. S. 268); wenn man den Choen entsprechende Riten, d. h. Einsegnung des neuen Weines auch für Teos voraussetzen darf, so würde das Weinwunder für dieses Fest passen. Zweitens wurden in Teos glänzende Dionysien mit dramatischen, musischen und gymnischen Agonen gefeiert, nachdem Teos Mittelpunkt für die dionysischen Techniten in Kleinasien geworden war[3]); sie galten wahrscheinlich dem Schutzpatron der Techniten Dionysos *Καθηγεμών* und waren vermutlich nicht mit den Anthesterien identisch; am wenigsten paßt das Weinwunder für sie. Schließlich gibt es eine dritte Möglichkeit, daß in Teos Lenäen von der Art der andrischen gefeiert wurden.

---

1) Vgl. Weniger a. a. O. 11ff., wo noch mehr.

2) Diod. 3, 66 *Τήιοι μὲν τεκμήριον φέρουσι τῆς παρ' αὐτοῖς γενέσεως τοῦ θεοῦ τὸ μέχρι τοῦ νῦν τεταγμένοις χρόνοις ἐν τῇ πόλει πηγὴν αὐτομάτως ἐκ τῆς γῆς οἴνου ῥεῖν εὐωδίᾳ διαφέροντος.*

3) Ziebarth, Das griech. Vereinswesen 80. Nachweise z. B. bei P.-R. 677 A. 6.

Fest des Dionysos Aisymnetes in Patrai.

Über das Verhältnis zwischen Dionysos Aisymnetes und Artemis Triklaria ist o. S. 217 gesprochen worden; sie sind beide Götter des Synoikismos der drei Gaue von Patrai; der Heros Eurypylos, der Stifter des Dionysoskultes, lag in dem Bezirk der Artemis Laphria begraben, der wahrscheinlich früher der Artemis Triklaria gehört hatte. Die Hauptpunkte der langen Erzählung von der Stiftung des Kultes[1]) sind folgende. Die Ionier, die die drei Gaue von Patrai innehatten, feierten insgemein der Artemis Triklaria eine Pannychis. Die Unkeuschheit einer jungfräulichen Priesterin der Göttin erregte ihren Zorn, und um die Tat zu sühnen, mußten die Einwohner jedes Jahr einen Jüngling und eine Jungfrau opfern, bis, wie ein Orakel sagte, ein fremder König mit einem fremden Gott ankäme. Der Held Eurypylos hatte aus der ilischen Beute einen Kasten mit einem Dionysosbild erhalten; als er ihn öffnete, wurde er von Wahnsinn ergriffen. Das delphische Orakel erwiderte auf seine Anfrage, daß er den Kasten aufstellen und selbst Wohnsitz nehmen sollte, wo er die Leute ein fremdartiges Opfer darbringen sah. Da er gerade zur Zeit des Menschenopfers nach Aroe verschlagen worden war, verstanden sowohl er wie die Opfernden alsbald, daß die Orakel erfüllt waren. Nun wurde das Fest, so muß man schließen, durch die Aufnahme des Dionysos umgestaltet und jedes Jahr bei dem Dionysosfeste dem Eurypylos ein Heroenopfer dargebracht. Die Feier war zum Teil eine geheime. Ein Kollegium von neun Männern und neun Frauen besorgte den Dionysoskult. In einer nächtlichen Feier wurde die Kiste mit dem Gottesbilde herausgetragen; was damit geschah, wird nicht gesagt. An dem folgenden Tag (?) zogen Kinder, mit Ähren bekränzt, weil die Opfer vormals damit geschmückt waren, nach dem Flusse Meilichos, legten die Kränze bei Artemis Triklaria ab, badeten in dem Flusse und setzten sich Efeukränze auf, worauf sie nach dem Heiligtum des Aisymnetes wanderten.

---

1) Paus. 7, 19; von den Festgebräuchen 20, 1f. *τῷ θεῷ δὲ τῷ ἐντὸς τῆς λάρνακος ἐπίκλησις μέν ἐστιν Αἰσυμνήτης, οἱ δὲ αὐτὸν ἐς τὰ μάλιστα θεραπεύοντες ἐννέα τέ εἰσιν ἄνδρες, οὓς ἂν ἐκ πάντων ὁ δῆμος προέληται κατ' ἀξίωμα, καὶ ἴσαι γυναῖκες τοῖς ἀνδράσι. μιᾷ δὲ ἐν τῇ ἑορτῇ νυκτὶ ἐς τὸ ἐκτὸς φέρει τὴν λάρνακα ὁ ἱερεύς. αὕτη μὲν δὴ ἡ νὺξ γέρας τοῦτο εἴληφε. καταβαίνουσι δὲ καὶ ὁπόσοι δὴ τῶν ἐπιχωρίων παῖδες ἐπὶ τὸν Μείλιχον ἀστάχυσιν ἐστεφανωμένοι τὰς κεφαλάς· ἐκόσμουν δὲ οὕτω καὶ τὸ ἀρχαῖον οὓς ἄγοιεν τῇ Ἀρτέμιδι θύοντες. 2. τὰ δὲ ἐφ' ἡμῶν στεφάνους μὲν τῶν ἀσταχύων ἀποτίθενται παρὰ τῇ θεῷ, λουσάμενοι δὲ τῷ ποταμῷ καὶ αὖθις στεφάνους ἐπιθέμενοι κισσοῦ πρὸς τὸ ἱερὸν ἴασι τοῦ Αἰσυμνήτου. ταῦτα μέν σφισιν οὕτω δρᾶν καθέστηκε.*

Was sich in dieser wohlgefügten Erzählung am leichtesten ausscheiden läßt, ist die Rolle des Eurypylos. Er ist ein alter Heros von denjenigen, deren nach dem Sieg der großen Götter noch mit einem Voropfer gedacht wird. Wenigstens wurde er später von den Patrensern so hoch gehalten, daß sie ihn mit seiner Kiste auf ihre Münzen setzten.[1]) Er bietet eine genaue Parallele zu Hyakinthos. Eurypylos ist wie Pylaochos, der bei dem Dionysosfest in Lerna ein Voropfer erhielt, einer der vielen Namen des alle aufnehmenden Unterweltgottes.[2]) Wir haben also einen alten chthonischen Gott, der einerseits zu Artemis, anderseits zu Dionysos in Beziehung steht; daß dieser, zum Heros herabgesunken, in der Legende von der Einführung des Dionysoskultes und seiner Verschmelzung mit dem Artemiskult der Hauptträger der Handlung wurde, ist selbstverständlich. Wie er in das genealogische System eingepaßt wurde, kann beiseite gelassen werden. Die Ereignisse werden von den gewöhnlichen delphischen Sprüchen geleitet; dazu tritt aber noch ein Motiv, der Wahnsinn des Eurypylos. Dieser ergab sich ganz natürlich aus dem zu erklärenden Gegenstand, der mystischen Kiste, die in einem kleinen Heiligtum in Patrai aufbewahrt wurde. Es ist eine allgemeine Vorstellung, daß derjenige, der das Heilige, was ungeweihten oder sterblichen Augen entzogen sein soll, zu schauen bekommt, von Wahnsinn befallen wird, wie die Finder von dem Bilde der Artemis Orthia, die *νυμφόληπτοι* und viele andere. Daher stammt auch der Wahnsinn des Eurypylos, der aufhört, sobald ein geordneter Kult eingerichtet wird.

Viel schwieriger zu enträtseln sind die Beziehungen zwischen Artemis Triklaria und Dionysos Aisymnetes, auf denen die Legende aufgebaut ist. Die Meinung des Pausanias ist deutlich die, daß das Fest zuerst Artemis Triklaria gehörte, dann im Zusammenhang mit dem Abschaffen des Menschenopfers zum größten Teil an Dionysos überging; er spricht 19, 1 von der Pannychis der Artemis als etwas Gewesenem, 20, 1 von den Ährenkränzen als einem Überbleibsel von dem abgeschafften Opfer an Artemis in dem dionysischen Fest. Also zeigt die Legende, wie Dionysos in die Rechte einer anderen Gottheit eingedrungen ist. Es fragt sich nun, ob dies auf wirklicher Erinnerung eines alten Kultkampfes beruht, wie es in den dionysischen Sagen so oft der Fall ist, oder nur nachträgliche Konstruktion ist, die sich auf die tatsächliche

1) Frazer zu Paus. a. a. O.; Gardner and Imhoof-Blumer, Numism. comm. on Paus. Tf. Q, 1—4.

2) Vgl. Usener, Sintfluthsagen 100ff., mit dessen Auffassung ich sonst in vielen Punkten nicht übereinstimmen kann.

Kultverbindung stützt. Obgleich eine sichere Antwort nicht gegeben werden kann, muß die Frage doch untersucht werden.

Eine nächtliche Artemisfeier ist zwar selten, aber doch nicht ohne Beispiel (die der Alpheaia in Letrinoi); ebenso passen die Ährenkränze gut für die Fruchtbarkeitsgöttin. Farnell[1]) erinnert daran, daß für das Gedeihen der Saaten fast überall Menschenopfer vorkommen; er betrachtet also das alte Fest als eine Tatsache. Gegen die Geschichten von alten, regelmäßigen Menschenopfern darf man aber mit Recht ein gewisses Mißtrauen hegen, wo sie nicht durch Tatsachen des Kultes feststehen, und die Quelle, aus der Pausanias diese Einlage geschöpft hat, liebt ganz besonders solche rührende Erzählungen wie diese von Melanippos und Komaitho.[2]) Das Menschenopfer kann also eine Erfindung sein. Ebenso kann die Pannychis der Artemis aus der des Dionysos abstrahiert sein. Wenn man eine Feier brauchte, die das Dionysosfest ersetzt haben sollte, so malte man jene mit Farben aus, die man von diesem entlieh.

Wenn es sich auch so verhalten sollte, so bleiben doch einige Tatsachen übrig, die einen engeren Zusammenhang zwischen den beiden Göttern erweisen, die Stellung beider als Schützer des Synoikismos, der Zug nach dem Artemistempel bei dem Dionysosfest und das Grab des Eurypylos in dem Artemistempel, der wahrscheinlich einst der Triklaria gehört hatte. Wenn Eurypylos bei Artemis begraben liegt, aber in dem Fest des Dionysos sein Opfer empfängt, so muß daraus folgen, daß er früher mit Artemis verbunden war, und daß Dionysos das Fest, an dem ihm geopfert wurde, ihr entwendet hat. Dieser Schluß wird erhärtet durch die Darbringung der Ährenkränze an Artemis Triklaria an dem Dionysosfest, obgleich die Teilnahme einer Gottheit an dem Fest einer anderen doch auch auf anderen Gründen beruhen kann.

Nach alledem wird es also doch wahrscheinlich, daß Dionysos hier wirklich ein altes Artemisfest okkupiert hat, obgleich die angeblichen Menschenopfer dahingestellt bleiben mögen. Den Anlaß gab die Wesensverwandtschaft der Götter, die Ansätze zum Orgiasmus in dem Artemiskulte, die sich in den nächtlichen Feiern und den wilden Tänzen zeigen, und die Fürsorge für die Fruchtbarkeit, die man von beiden erwartete. Die Ährenkränze zeigen, daß das Fest besonders dem Erntesegen galt, auch die Kiste ist auf den Münzen zuweilen mit Ähren geschmückt.

---

1) Farnell, CGS 2, 455 mit der Zustimmung Frazers zu Paus. a. a. O.
2) S. Kalkmann, Paus. der Perieget S. 133.

Die Festgebräuche zeigen die bekannten dionysischen Züge und sind teils öffentlich, teils geheim, wie oft in Staatskulten von orgiastischer Färbung. Die auf den Münzen abgebildete Kiste des Eurypylos ist die bakchische *cista mystica*[1]); sie enthält aber anstatt der heiligen Geräte den Gott selbst wie das delphische *λίκνον*. Sie wurde nur einmal im Jahr von dem Priester in der nächtlichen Feier gezeigt, nicht geöffnet. Für den Geheimkult war ein Kollegium von neun Männern und neun Frauen eingesetzt, das mit dem Kollegium der sechzehn Frauen in Elis und dem Thyiadenkollegium in Delphi zu vergleichen ist. Ungewöhnlicherweise nehmen aber hier auch Männer daran teil; wir kennen ein männliches Kollegium, das der Meliasten, aber sonst kein gemischtes.

Diese Riten wurden in dem von Paus. 7, 21, 6 erwähnten Tempel in der Stadt ausgeführt. Von der agrarischen Bedeutung des Zuges nach dem Artemisheiligtum ist schon gesprochen worden; das Bad war wohl eine Reinigungs- und Sühnzeremonie, obgleich es, wenn man die von Pausanias gegebene Ordnung innehält, merkwürdigerweise nach dem Hauptfest fällt. Danach kehrte die Prozession nach dem Tempel des Aisymnetes in die Stadt zurück; es gibt keine Veranlassung noch ein Heiligtum des Aisymnetes bei dem Fluß anzunehmen. Hierauf möchte man doch am liebsten die Nachtfeier folgen lassen; Pausanias kann sehr wohl das mehr Nebensächliche hintangesetzt haben.

Dionysosfeste in Lakonien.

Dionysische Orgien hat es an vielen Orten in Griechenland gegeben außer an den schon erwähnten, obgleich sie nur beiläufig erwähnt werden oder aus schwachen Spuren zu erkennen sind; von den meisten dürfte die Kunde nicht einmal zu uns gekommen sein. In Lakonien kamen altertümliche Feste und Tänze reichlich vor, die den Spendern der Fruchtbarkeit, vor allem Artemis galten. Da diese Feiern oft einen Anflug von Orgiasmus haben, ist es leicht verständlich, daß der ähnliche Dionysoskult nicht so sehr in Aufnahme

---

1) Wenn Usener a. a. O. die Erzählung von der Kiste des Eurypylos zu den Mythen zieht, in denen von dem Götterknaben in der Truhe erzählt wird, fürchte ich, daß er die nächstliegende Erklärung freiwillig übersieht. Die bekannte *cista,* aus der die Schlange entschlüpft, mag jünger sein; verschlossene heilige Kisten sind aber in dem Kult so häufig (vgl. die Arrephoren, Helenophoren usw.), daß hier kein Grund vorliegt, von dieser Analogie abzugehen. Ungewöhnlich ist zwar, daß die Kiste ein Bild enthält; da bietet aber gerade das delphische *λίκνον* die gewünschte Parallele aus demselben Kult.

gekommen ist, sondern daß die alten Kulte sich behauptet haben. Es gab jedoch Thyiaden auch in Lakonien.[1]) Ein Kollegium von *Διονυσιάδες* nebst dem Kollegium der Leukippiden[2]) brachte dem Dionysos Kolonatas und vor ihm einem ungenannten Heros Opfer dar und veranstaltete einen Wettlauf für Mädchen, die auch Dionysiaden genannt wurden.[3]) Auffällig ist die Beschränkung der Zahl der Wettläuferinnen auf elf, d. h. wohl zehn nebst einer Führerin. Es war also kein gewöhnlicher Agon, in dem alle um den Sieg wetteifern durften; man erinnert sich des Wettlaufens der Staphylodromen bei den Karneen und desjenigen der Oschophoren. Die Elfzahl wird erklärlich, wenn wie dort die elfte die Vorläuferin ist, die von den zehn anderen eingeholt werden soll.

Noch an zwei Stellen in Lakonien sind Dionysosfeiern überliefert, in *Bryseai* am Taygetos, wo nur Frauen in das Heiligtum eintreten durften, das vielmehr ein Mysterienlokal gewesen zu sein scheint, da ein Kultbild unter offenem Himmel stand. Die Frauen verrichteten ein Geheimopfer; die Feier war also wohl orgiastischer Art.[4])

Der zweite Ort ist *Migonion* nahe Gytheion. Diese Feier war, wie Pausanias hervorhebt, eine Frühlingsfeier mit durchsichtiger Symbolik. Gleichwie der Rebstock bei dem Eintritt des Frühlings

---

1) Hesych s. v. *Δύσμαιναι· αἱ ἐν Σπάρτῃ χορίτιδες Βάκχαι*; sie tobten auf dem Taygetos, Philargyros zu Verg. Georg. 2, 487; vgl. Älian, V. H. 3, 42. Rohde, Psyche[2] 2, 45 A. 2.

2) Wide, LK. 160, hat die Ansicht vorgetragen, daß die Leukippiden an dem Opfer teilnehmen, weil der Heros, der das Voropfer empfängt, der alte, von Dionysos verdrängte Gott Leukippos sei; nach einer Bemerkung von Maaß sei dieser dem Helios gleich. Der Angelpunkt der Hypothese ist die Erklärung, warum die Leukippiden an dem Kult teilnehmen; weil sie die Priesterinnen des alten Heros Leukippos gewesen sind, opfern sie ihm noch. Diese priesterlichen Leukippiden dürfen aber nicht von den mythischen getrennt werden, und diese waren nichts als Gemahlinnen der Dioskuren, das Femininum zu den *λευκὼ πώλω* (Eur. Antiope; Wilamowitz, Herm. 26 (91) 242; Textgesch. der gr. Bukoliker 188 A. 1). Ihr Vater Leukippos ist nur eine Abstraktion aus ihrem Namen.

3) Paus. 3, 13, 7 *ἀπαντικρὺ δὲ ἥ τε ὀνομαζομένη Κολώνα καὶ Διονύσου Κολωνάτα ναός, πρὸς αὐτῷ δὲ τέμενός ἐστιν ἥρωος, ὃν τῆς ὁδοῦ τῆς ἐς Σπάρτην Διονύσῳ φασὶ γενέσθαι ἡγεμόνα. τῷ δὲ ἥρωϊ τούτῳ πρὶν ἢ τῷ θεῷ θύουσιν αἱ Διονυσιάδες καὶ αἱ Λευκιππίδες. τὰς δὲ ἄλλας ἕνδεκα ἃς καὶ αὐτὰς Διονυσιάδας ὀνομάζουσι, ταύταις δρόμου προτιθέασιν ἀγῶνα. δρᾶν δὲ οὕτω σφίσιν ἦλθεν ἐκ Δελφῶν.* Hesych s. v. *Διονυσιάδες· ἐν Σπάρτῃ παρθένοι, αἱ ἐν τοῖς Διονυσίοις δρόμον ἀγωνιζόμεναι.*

4) Paus. 3, 20, 3 *καὶ Διονύσου ναὸς ἐνταῦθα ἔτι λείπεται καὶ ἄγαλμα ἐν ὑπαίθρῳ. τὸ δὲ ἐν τῷ ναῷ μόναις γυναιξὶν ἔστιν ὁρᾶν· γυναῖκες γὰρ δὴ μόναι καὶ τὰ ἐς τὰς θυσίας δρῶσιν ἐν ἀπορρήτῳ.*

neue Blätter zu treiben anfängt, finden die Frauen bei dem Fest den Gott in der Gestalt einer schönen Traube.[1]) Das ist die alte Vorstellung von dem Wiedererscheinen der Vegetation und ihres Gottes im Frühling; die spezielle Anwendung auf den Weingott wird kaum alt sein.

Dionysosfeste in Arkadien.

Das Kollegium der Meliasten feierte dionysische Orgien bei dem Ort *Melangeia* in der Nähe von Mantinea. Sie hatten wohl eine nähere Beziehung zu der Quelle (vgl. Lerna?), neben der das Mysterienhaus erbaut war.[2])

Mit den Orgien verwandt ist ferner das winterliche Dionysosfest in *Kynaitha*, bei dem Männer einen Stier aus der Herde, auf den der 'Gott ihren Sinn richtete', aufhoben und zum Altar trugen[3]); dafür spricht die winterliche Zeit, die direkte Inspiration durch den Gott und die außerordentliche Stärke, die erforderlich war. Es ist hier noch ein Nachklang der Orgien des stiergestaltigen Dionysos.

An dem Fest der *Skiereia* in *Alea* wurden einem Orakel gemäß die Frauen gegeißelt.[4]) Sicher ist die seltene Zeremonie der Geißelung nicht von Delphi aus angeordnet; das Orakel hat hier wie sonst in den Dionysoskult ordnend eingegriffen. Das Fest hat einen orgiastischen Charakter, da es trieterisch ist, scheint aber auch Fruchtbarkeitszauber zu bezwecken. Mit Recht sieht A. Thomsen in der Geißelung hier wie an dem Altar der Orthia den Schlag mit der Lebensrute; bemerkenswert ist, daß hier wie an den römischen Luperkalien nur

---

1) Paus. 3, 22, 2 *καὶ ἦρος ἀρχομένου Διονύσῳ τὴν ἑορτὴν ἄγουσιν, ἄλλα τε ἐς τὰ δρώμενα λέγοντες καὶ ὡς βότρυν ἐνταῦθα ἀνευρίσκουσιν ὡραῖον.*

2) Paus. 8, 6, 5 *προελθόντι δὲ ἐκ τῶν Μελαγγείων, ἀπέχοντι τῆς πόλεως στάδια ὡς ἑπτὰ ἔστι κρήνη καλουμένη Μελιαστῶν· οἱ Μελιασταὶ δὲ οὗτοι δρῶσι τὰ ὄργια τοῦ Διονύσου, καὶ Διονύσου τε μέγαρον πρὸς τῇ κρήνῃ καὶ Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερὸν Μελαινίδος.* G. Fougères, Mantinée (Bibl. des écoles fr. fasc. 78) 86 erkennt die Quelle in einer Gruppe von drei Quellen, *Τριπήχι* genannt, am Fuß des Alesion; in einer von ihnen ist ein ithyphallischer Satyr gefunden worden.

3) Paus. 8, 19, 2 *Διονύσου ἐστὶν ἐνταῦθα ἱερόν, καὶ ἑορτὴν ὥρᾳ ἄγουσι χειμῶνος, ἐν ᾗ λίπα ἀληλιμμένοι ἄνδρες ἐξ ἀγέλης βοῶν ταῦρον, ὃν ἂν σφισιν ἐπὶ νοῦν αὐτὸς ὁ θεὸς ποιήσῃ, ἀράμενοι κομίζουσι πρὸς τὸ ἱερόν. θυσία μὲν τοιαύτη σφίσι καθέστηκε.* Gewisse Analogien bietet die von Stengel hervorgezogene Platonstelle über das Stieropfer auf Atlantis (S. 235 A. 3). Die zehn Könige beteten zuerst zum Gott, er möge sie den erwünschten Stier aus der heiligen Herde fangen lassen.

4) Paus. 8, 23, 1 *τούτῳ παρὰ ἔτος Σκιέρεια ἑορτὴν ἄγουσι, καὶ ἐν Διονύσου τῇ ἑορτῇ κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες, καθὰ καὶ οἱ Σπαρτιατῶν ἔφηβοι παρὰ τῇ Ὀρθίᾳ.* S. A. Thomsen, Orthia (Kopenhagen 1902) S. 22.

Frauen geschlagen werden. Dazu stimmt der Name der Feier; *Σκιέρεια* wird von den *σκιάδες* herzuleiten sein, die besonders bei den Fruchtbarkeitsfeiern errichtet wurden.[1]) Das Orakel wird also in Wirklichkeit die Verschmelzung einer alten, dem spartanischen Orthiafest ähnlichen Fruchtbarkeitsfeier mit dem orgiastischen Dionysoskult geregelt haben.

In *Phigaleia* gab es eine dionysische Mahlzeit, *μαζῶνες* genannt, die Harmodios von Lepreon weitläufig beschreibt; sie hat nichts Charakteristisches und scheint sogar ein Wettessen gewesen zu sein[2]); außerdem nicht jährliche, vielleicht unregelmäßig gefeierte Dionysien.[3])

Wem von den beiden Dionysoi in *Heraia* die dortigen Orgien galten, sagt Pausanias nicht[4]); wahrscheinlich beiden im Verein, wie es auch sonst geschieht, vgl. Dionysos Bakcheios und Lysios usw. Der Name *Αὐξίτης* trägt die Fruchtbarkeitsnatur an der Stirn; diese spielte also auch hier wie so oft in dem Peloponnes in den dionysischen Geheimkult hinein.

Fest des Dionysos Bakcheios und Lysios.

Neben dem Theater in Sikyon lag der Tempel des Dionysos. Die Statue des Gottes war von seinen Dienerinnen, den Bakchen, umgeben. Eigentliche Orgien gab es aber nicht; sie waren hier wie oft zu einer jährlichen, geheimen Nachtfeier herabgemildert, geheim in dem Sinne, daß die Bilder des Dionysos Bakcheios und des Lysios nur in der einen Nacht geschaut werden durften, wenn sie von dem *κοσμητήριον* genannten Gebäude nach dem Tempel unter Fackel-

---

1) Die Glosse des Hesych *σκιάς· — — — — τὸ θολῶδες σκιάδειον, ἐν ᾧ ὁ Διόνυσος κάθηται* zielt auf eine Feier, wo der Gott selbst in der Laube ruhend dargestellt war, wie Aphrodite und Adonis bei Theokrit 16. Vermutlich bezieht sich auch dieses auf eine spätere Schaustellung.

2) Bei Athen. 4 p. 148 F ff.; p. 149 B *ἐνόμιζον δ' ἐν ἅπασι τοῖς δείπνοις, μάλιστα δὲ τοῖς λεγομένοις μαζῶσι — τοῦτο γὰρ ἔτι καὶ νῦν ἡ Διονυσιακὴ σύνοδος ἔχει τοὔνομα — τοῖς ἐσθίουσι τῶν νέων ἀνδρικώτερον ζωμόν τ' ἐγχεῖν πλείω καὶ μάζας καὶ ἄρτους παραβάλλειν.*

3) SIG[2] 661 *ἂν [δὲ πο]ιῆ[ι] ἁ πόλις τὰ Διονύσια ἐν τῶι ἐνιαυτῶι ἐν ὧι δεῖ τὰ Ἀνδρίνεα γίνεσθαι, γινέσθω παρὰ τρία.* Bei den Spielen der Dionysien fielen die flüchtigen Aristokraten über das Volk her in den Wirren nach der Schlacht bei Leuktra, Diodor 15, 40.

4) Paus. 8, 26, 1 *εἰσὶ δὲ καὶ Διονύσῳ ναοί· τὸν μὲν καλοῦσιν αὐτῶν Πολίτην, τὸν δὲ Αὐξίτην. καὶ οἴκημά ἐστί σφισιν ἔνθα τῷ Διονύσῳ τὰ ὄργια ἄγουσιν.*

glanz und Gesang getragen wurden.[1]) Die Kultlegende macht den Eindruck einer späteren, reflektierenden Erzählung. Der Bakcheios war gestiftet von Androdamas (d. i. die personifizierte Macht des Weines, vgl. *ι* 454 *δαμασσάμενος φρένας οἴνῳ* u. a.), dem Sohne des Phlias und der Chthonophyle (s. Paus. 2, 12, 6); Phlias ist der Eponym der Stadt Phlius, spielt aber auch auf bakchische Epitheta wie *Φλεύς* an (s. P.-R. 708 A. 3); der Name der Mutter spiegelt die Beziehungen des Dionysos zur Unterwelt wider, die besonders in den späteren Mysterien eifrig gepflegt wurden. Lysios wird hergeleitet von seinem bekanntesten Kultorte, Theben.[2]) Der Stifter, Phanes, ist nach den bakchischen Fackeln (*φαναί*) genannt.

Lysios, von Welcker auf die politische Befreiung der niederen Volksklassen gedeutet, wird jetzt im Gegensatz zu Bakcheios, dem Gott des bakchischen Rasens, als der Befreier von dem orgiastischen Wahnsinn aufgefaßt.[3]) Die Alten sehen in ihm den Gott, der die Zungen löst und die Herzen öffnet, den Sorgenlöser und Geber der Festfreude.[4]) Sowohl den Alten wie den Neueren ist die reflektierende Art der Deutung gemein; aber die jetzige scheint, obgleich allgemein gebilligt, nicht aufrechtgehalten werden zu können. Denn sie setzt voraus, daß die orgiastische Mania als etwas Drückendes, Böses aufgefaßt wurde, von dem der Mensch befreit zu werden wünscht. Etwas derartiges ist zwar der Irrsinn, der als Strafe über die Gegner des orgiastischen Kultes verhängt wird, nicht aber die wahre bakchische Mania nach antiker Auffassung. Der Mensch ist so weit davon entfernt, gegen die orgiastische Mania einer Hilfe zu bedürfen, daß vielmehr das *μαίνεσθαι* in allen Nöten, Krankheiten und Sorgen

---

1) Paus. 2, 7, 5 f. *ἄλλα δὲ ἀγάλματα ἐν ἀπορρήτῳ Σικυωνίοις ἐστί· ταῦτα μιᾷ καθ' ἕκαστον ἔτος νυκτὶ ἐς τὸ Διονύσιον ἐκ τοῦ καλουμένου Κοσμητηρίου κομίζουσι, κομίζουσι δὲ μετὰ δᾴδων τε ἡμμένων καὶ ὕμνων ἐπιχωρίων.* 6. *ἡγεῖται μὲν οὖν ὃν Βάκχειον ὀνομάζουσιν — Ἀνδροδάμας σφίσιν ὁ Φλίαντος τοῦτον ἱδρύσατο — ἕπεται δὲ ὁ καλούμενος Λύσιος, ὃν Θηβαῖος Φάνης εἰπούσης τῆς Πυθίας ἐκόμισεν ἐκ Θηβῶν.*

2) Ebenso Dionysos Bakcheios und Lysios in Korinth, auf Geheiß der Pythia eingeführt (Paus. 2, 2, 6), was wegen der Übereinstimmung vielleicht einen realen Hintergrund hat.

3) Voigt in RL. 1, 1061 f.; Rohde, Psyche[2] 2, 50 A. 2; Rapp, Beziehungen des Dionysoskults zu Thrakien und Kleinasien, Progr. Stuttgart 1882, stellt jenen als den altthrakischen Gott, diesen als die hellenische Ummodelung dar.

4) Plut., qu. symp. p. 716 B; adul. et am. p. 68 D mit dem Pindarfr. 248 *λύοντι τὸ τῶν δυσφόρων σχοινίον μεριμνᾶν*, wo gewöhnlich nach Nauck *δυσφρόνων σκύνιον* geändert wird; Aristid. rhet. 1 p. 49 Dind.; Plut., qu. symp. p. 654 f.

Abhilfe schafft.[1]) Es gab in Theben *Λύσιοι τελεταί.*[2]) Es ist etwas schwierig, sich vorzustellen, wie dem Erlöser von dem bakchischen Orgiasmus bakchische Mysterien eingerichtet werden konnten. Es gebricht diesem '*rex regi rebellis*' an innerer Wahrscheinlichkeit; das Gefühl der alten Erklärer ist richtiger gewesen, als sie den Lysios und den gleichwertigen Lyaios als die wirksame Macht des wunderbaren Trunkes verstanden, der den Menschen von den alltäglichen Sorgen erlöst, sein Herz öffnet und ihm Freimut und erhöhte Lebenslust schenkt. Die Zusammenstellung von Bakcheios und Lysios wird nicht weniger verständlich; der Gott der Orgien und der des Weines gehören eng zusammen. Jener ist für die wenigsten erreichbar, die Macht des letzteren können alle fühlen; daher haben wir oft gesehen, wie orgiastische Feiern von Festen des wunderwirkenden Weingottes verdrängt worden sind. Hier könnte man vielleicht eine Spur von diesem Vorgang darin finden, daß Lysios auf Geheiß der Pythia eingeführt worden ist, d. h. die delphische Priesterschaft, die in den Dionysoskult so oft regelnd eingriff, hat durch dieses Mittel die Milderung der orgiastischen Feiern herbeigeführt. Also bleibt immerhin ein Gegensatz zwischen den beiden bestehen, und Rapps Satz bewahrheitet sich, daß jener die thrakische, dieser die hellenische Form des Gottes ist.

Tragische Chöre des Dionysos,

früher des Adrastos in Sikyon.

Die vielbehandelte Herodotstelle von diesen Chören[3]) habe ich an anderem Orte so erklärt, daß jene Chöre, die tragische Chöre, nicht Bockschöre, wie jetzt oft mißverständlich behauptet wird, sein müssen,

---

1) Das zeigt gerade die von Rohde, Psyche[2] 2, 51 A. 2, in diesem Zusammenhang angeführte Platonstelle, Phaedr. p. 244 D f. Daß Lysios der bakchischen Erregung entgegenwirkt, davon hat der Verfasser des Hymn. orph. 50 gewiß kein Gefühl, als er ausruft V. 8 *Λύσιε, θυρσιμανές, βρόμι', εὔιε*

2) Photius, Suidas s. v. *Λύσιοι τελεταί· αἱ Διονύσου* mit zwei unbrauchbaren Aitien, von denen das zweite von Thebanern spricht und das erste auch bei Paus. 9, 16, 6 erzählt wird, um den Dionysos Lysios in Theben zu erklären. Pausanias erwähnt auch, daß das Heiligtum nur einmal im Jahr, d. h. bei der Feier, geöffnet wurde, und daß die Thebaner sagten, das zweite Tempelbild stelle Semele dar. Das scheint einen Zweifel auszudrücken. War es vielleicht der Bakcheios, jugendlich und in weiblicher Kleidung?

3) Hdt. 5, 67 *τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμεον τὸν Ἄδρηστον, καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμέοντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον· Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην τῷ Μελανίππῳ.*

eine Totenklage für Adrastos mit dramatischen Ansätzen vorgetragen haben. Ähnliche Totenklagen, in denen der Keim der Tragödie liegt, wurden bei den Orgien für den getöteten Gott vorgetragen; daher war der Austausch von Adrastos gegen Dionysos leicht und die Bezeichnung 'tragische Chöre' verständlich.[1]) Da Dionysos aber ein Gott war, so konnte er nicht das Heroenopfer übernehmen, das in Zusammenhang mit der Totenklage dem Adrastos dargebracht wurde; es mußte also einem anderen überlassen werden.

Lampteria in Pellene.

Eine Feier, die ursprünglich eine orgiastische Begrüßung des erscheinenden Gottes gewesen, aber zu einem Fest des Weingottes geworden zu sein scheint, sind die Lampteria. Die Nachtzeit und der Fackelglanz stammen aus alten orgiastischen Gepflogenheiten; ihretwegen heißt Dionysos Lampter. Was aber die Epiphanie des Gottes mit sich brachte, war der Wein; Mischgefäße wurden in der ganzen Stadt aufgestellt.[2])

Tyrbe nahe Argos.

Welches die Natur des 'lärmenden Festes' am Ufer des Erasinos war, erhellt aus dem Vergleich mit der *τυρβασία*, die ein dithyrambischer Tanz war, der Flötenmelodie *σικιννοτύρβη* und dem Satyrnamen *Τύρβας*.[3]) Die Festtänzer waren also hier wahrscheinlich Satyrn; deshalb galt das Opfer neben dem Dionysos auch dem Bocksgott Pan, der aus demselben Grunde so oft in späterer Zeit in dem dionysischen Kreis erscheint. Die Zusammensetzung *σικιννοτύρβη* ist lehrreich, da sie die *τύρβη* mit dem für das Satyrdrama charakteristischen Tanz zusammenbringt, und noch mehr die Notiz des Pollux, der diesen Tanz einen dithyrambischen nennt. Also wird der Zusammenhang zwischen den Satyrn und dem Dithyrambos bestätigt, für welchen sonst mit Unrecht die *τραγικοὶ χοροί* in Sikyon angeführt zu werden

1) Für die näheren Ausführungen verweise ich auf meinen Aufsatz, Dödsklagan och Tragedi (schwedisch) in Comment. phil. in hon. Joh. Paulson, Göteborg 1905, S. 17ff. (ein Resumé im Arch. für Religionswiss. 9 (06) 286f.).

2) Paus. 7, 27, 3 *τοῦ δὲ ἄλσους τῆς Σωτείρας ἱερὸν ἀπαντικρὺ Διονύσου Λαμπτῆρός ἐστιν ἐπίκλησιν· τούτῳ καὶ Λαμπτήρια ἑορτὴν ἄγουσι, καὶ δᾷδάς τε ἐς τὸ ἱερὸν κομίζουσιν ἐν νυκτί, καὶ οἴνου κρατῆρας ἱστᾶσιν ἀνὰ τὴν πόλιν πᾶσαν.*

3) Paus. 2, 24, 6 *πρὸς δὲ τοῦ Ἐρασίνου ταῖς κατὰ τὸ ὄρος ἐκβολαῖς Διονύσῳ καὶ Πανὶ θύουσι, τῷ Διονύσῳ δὲ καὶ ἑορτὴν ἄγουσι καλουμένην Τύρβην.* Pollux 4, 104 *τυρβασίαν δ' ἐκάλουν τὸ ὄρχημα διθυραμβικόν.* Tryphon bei Athen. 14 p. 618C *σικιννοτύρβη* (sc. *αὐλήσεως ὀνομασία*). *Τύρβας* Monum. del hist. 2, Tf. 38, zusammengestellt von Voigt in RL. 1, 1069.

pflegen.[1]) Das Fest gehört in die Reihe der nordpeloponnesischen Volksbelustigungen, aus denen das Satyrdrama durch Pratinas von Phlius nach Athen verpflanzt wurde.

Fest des Dionysos Melanaigis in Hermione.

Dieses Fest wurde mit musischen Agonen, Wettauchen und Wettrudern gefeiert.[2]) Regatten sind bekannt von mehreren Festen in Athen und den Aktien, das Wettauchen ist zwar ohne Beispiel, braucht aber daher nicht notwendig in einer Kultsage begründet zu sein; bei einer Fischerbevölkerung entsteht es leicht von selbst. Dionysos Melanaigis kommt auch in Athen vor in ganz anderem Zusammenhang, in der Apaturiensage. Daher kann ich die weitgehenden Schlüsse von Crusius nicht für überzeugend halten; vorsichtiger, aber auch nicht sicher, urteilt Wide, daß der Brauch mit der Tyrrhenerlegende zusammenhänge.[3])

Spuren ursprünglich orgiastischer Feiern darf man vermuten, wo die Dionysien trieterisch sind, wenn sie auch nur durch szenische Agone bekannt sind, wie in *Opus*[4]); in *Kerkyra* neu eingerichtet durch eine Stiftung[5]) im Anschluß an die alte Gewohnheit.

Dionysosfeste auf den Inseln.

Die *Eretrier* verordnen in einer Inschrift, daß die Einwohner in dem Festzug des Dionysos alle Efeukränze tragen sollen, weil bei diesem Feste die Besatzung zurückgezogen wurde und das Volk seine Freiheit wieder erhielt.[6])

Die *Nyktophalaxia* auf *Delos* sind als eine orgiastische Dionysosfeier zu betrachten wegen ihres Namens und ihrer Zeit; sie fallen in den

---

1) Zuletzt Crusius P.-W. 5, 1210ff., von dem meine Auffassung sehr abweicht, wie aus dem über die Chöre des Adrastos Gesagten erhellt.

2) Paus. 2, 35, 1 *πλησίον δὲ αὐτοῦ Διονύσου ναὸς Μελαναίγιδος· τούτῳ μουσικῆς ἀγῶνα κατὰ ἔτος ἕκαστον ἄγουσι, καὶ ἁμίλλης κολύμβου καὶ πλοίων τιθέασιν ἆθλα.*

3) Crusius, Philol. 48 (89) 208ff.; Wide, De sacris Troezeniorum etc. Diss. Upsala 1888 S. 44 u. Festschrift für Benndorf S. 16.

4) IG IX, 1, 282 *ἀγωνοθετήσας τῶν τριετηρικῶν Διονυσείων.*

5) IG IX, 1, 694 Z. 17 *ἀγέτω τὰ Διονύσια ἀφ' οὗ κ' ἄρξωνται παρ' ἅτερον ἐνιαυτόν κτλ.*

6) SIG[2] 277 Z. 6 *στεφανηφορεῖν Ἐρετριεῖς πάντας καὶ τοὺς ἐνοικοῦντας κιττοῦ στέφανον τῆι πομπῆι τοῦ Διονύσου.* Zeit unsicher.

Monat Aresion, der dem delphischen Dadaphorios (Maimakterion) gleich ist.[1])

In *Iulis* wird ein Stieropfer an Dionysos erwähnt.[2]) Daß das Opferbeil in die Schmiede getragen wird (um geschärft zu werden), hat jedoch keine tiefere Bedeutung und soll nur den Anlaß zu dem angeführten Rätsel des Simonides geben. Daher ist die von v. Prott behauptete Verwandtschaft mit dem Dionysosopfer auf Tenedos[3]) sehr problematisch.

Bakchos ist der Name, der den Gott als den orgiastischen bezeichnet. Daher gehören die vielen Bakcheia gewöhnlich dem Privatkult und den Kultvereinen an. In dem Staatskulte, der den Orgiasmus zu mildern suchte, ist Bakchos wenig in Aufnahme gekommen. Auf *Mykonos* gab es einen Monat Bakchion, von dessen Zeit nur so viel feststeht, daß er nach dem Lenaion und vor den Hekatombaion fiel, also wohl ein Frühlingsmonat.[4]) Am zehnten schreiben die mykonensischen Fasten vor, dem Dionysos Bakcheus einen jungen Bock zu opfern, von dessen Fleisch ein Festmahl gehalten wird.[5])

Der Opferkalender von *Kos* schreibt in dem Monat, in dem der Stier dem Zeus Polieus geopfert wird (Badromion), drei gleiche Opfer an Dionysos Skyllitas vor, an dem Tage des Zeusfestes, an dem neunt- und sechstletzten Tag.[6]) Daß der Name *Σκυλλίτας* durch die Hesychglosse *σκυλλίς· κληματίς* zu erklären ist und der Gott also dem Dionysos *Θυλλοφόρος* verwandt ist, der in einer anderen koischen Inschrift begegnet[7]), haben die Herausgeber bemerkt. Badromios ist ein Frühlings-

1) Nach den Rechnungen vom J. 201, BCH 14 (90) 495 A. 2, ohne Datum J. 302 a. a. O. und 250, BCH 27 (03) 73 Z. 80 *τοῖς Νυκτοφυλαξίοις ξύλων τάλαντον* |||| (für Schranken?); sind hierauf die unmittelbar folgenden Worte zu beziehen *ἐργάταις τὰς θύρας ἄρασι εἰς τὸν οἶκον*, so ist der *οἶκος* das Mysterienlokal.

2) Athen. 10 p. 456 D *οἵ δέ φασιν ἐν Ἰουλίδι τὸν τῷ Διονύσῳ θυόμενον βοῦν ὑπό τινος τῶν νεανίσκων παίεσθαι πελέκει. πλησίον δὲ τῆς ἑορτῆς οὔσης εἰς χαλκεῖον δοθῆναι τὸν πέλεκυν.* Spiele IG XII, 5, 599 u. 604.

3) Rh. M. 52 (97) 204; s. Stengel a. a. O. 406.

4) Bischoff, FGA. 395; auch in Poiessa auf Keos IG XII, 5, 568.

5) SIG² 615, v. Prott, FS. Nr. 4 Z. 26 *Βακχιῶνος δε[κά]τηι ἐν Δειράδ[ι] Διονύσωι Βακχεῖ χίμαρος καλλιστεύω[ν]· τὴν τιμὴν ἱεροποιοὶ διδόντων καὶ συνεστιάσθων, δ[αι]νύσθων δὲ αὐτοῦ.*

6) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 37; v. Prott, FS. Nr. 5; SIG² 616 Z. 45 *τᾶι αὐτᾶι ἀμέραι· Διονύσωι [Σκυλλίτ]αι χοῖρος καὶ ἔριφος· τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορά.* Z. 58 *ἐνάται·* (sc. *ἀνομένου*) *με . . . ια* (*Μελάνια* Usener) *Διονύσωι Σκυλλίται κτλ.* Z. 64 *ἕκτα[ι· Διονύσωι] Σκυλλίτα[ι κτλ.*

7) Paton and Hicks a. a. O. Nr. 27; SIG² 598, Verkauf seines Priestertums. Vgl. Hesych *θύλλα· κλάδους ἢ φύλλα.*

monat, denn in ihm wurde auf Rhodos das Schwalbenlied gesungen (o. S. 117 A. 1), und das muß wohl auch für Kos gelten, obgleich die Kalender von Rhodos und Kos noch nicht in Ordnung sind.[1]) Durch diese Lage des Monats wird es schwierig einen Konnex mit einem anderen Dionysosfest herzustellen. Man denkt an die Anthesterien, sie sind aber nicht dorisch und kein Blütenfest; v. Prott FS. S. 29 erinnert an die *κληματίς* bei Plutarch, de cup. div. S. 527 D; die Stelle schildert aber ländliche Dionysien oder ein herbstliches Weinlesefest. Beide Namen sind wohl am besten zu erklären aus dem primitiven Dionysosidol der Vasenbilder, wo die an dem Pfahl aufgehängte Maske immer von großen Zweigen umgeben ist.

Auf dem weinreichen *Naxos*, wo die Sage von Ariadne spielt und eine Weinquelle sprudelte (S. 278 A. 2), sind ein Chor und ein Opfer an Dionysos im Monat Kronion, dessen Lage unbekannt ist, inschriftlich bezeugt.[2])

Auf *Chios* scheinen die Orgien sehr wild gewesen zu sein. Älian, H. A. 3, 42 spricht von dem *οἶστρος βακχικός* der Frauen. Nach Porphyrios sollte hier, wie auf Tenedos, dem Dionysos Omadios ein Mensch zerfleischt worden sein[3]), was vielleicht nur der Niederschlag pentheusähnlicher Mythen ist. Von dem prächtigen Zuge der historischen Dionysien haben wir eine Nachricht.[4])

Auf *Rhodos* ist eine Trieteris in der Liste von den Priestern des Apollon Erethimios aufgeführt.[5]) Bei der Belagerung des Demetrios Poliorketes wurde nach athenischem Muster beschlossen, die Söhne der Gefallenen, nachdem sie erwachsen waren, in dem Theater mit einer Waffenrüstung zu beschenken (Diod. 20, 84).

In der Kaiserzeit sind *Bakcheia* nach mystischem Rezept unter staatlicher Beteiligung gefeiert worden, was daraus zu schließen ist,

1) Die Verteidigung Bischoffs Leipz. Stud. 16 (94) 145 ff. für seinen Ansatz (= Poseideon) ist zu gekünstelt; vgl. A. Mommsen, Bursians Jahresb. 1889, 3, 433 f.

2) IG XII, 5, 45 (vgl. Herm. 35 (00) 339 ff.) *ε]ὐθύ[ς ἱστάναι χ]ορὸν [καὶ] ὁ[λὰς θύ]εσθα[ι Δ]ιονύσ[ωι] Κρον[ιῶν]ος*; '*accuratius dictum foret Κρονιῶνος εὐθὺς ἱσταμένου ἱστάναι χ. κτλ.*' Die dortigen großen Dionysien gelten Dionysos Musagetes, IG XII, 5, 46.

3) Porphyr., De abst. 2, 55 *ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες* (also in den Orgien) *καὶ ἐν Τενέδῳ, ὡς φησὶν Εὔελπις ὁ Καρύστιος.*

4) Aen. Tact. 17 *Χῖοι δὲ ἄγοντες τὰ Διονύσια καὶ πέμποντες πομπὰς λαμπρὰς πρὸς τοῦ Διονύσου τὸν βωμὸν προκαταλαμβάνουσι τὰς εἰς τὴν ἀγορὰν φερούσας ὁδοὺς φυλακαῖς κτλ.* Spiele SIG² 206 Z. 21.

5) IG XII, 1, 730; SIG² 609. Einem Thiasos gehört IG XII, 1, 155 Z. 49 *ἐν τᾶι τῶν Βακχείων ὑποδοχᾶι κατὰ τριετηρίδα.*

daß das Ehrendekret, in dem sie erwähnt sind, für einen Bakchospriester von Volk und Rat der Rhodier ausgestellt ist.[1]) Das Erwecken des Gottes wird mit dem modernsten Hilfsmittel, einer Wasserorgel, bewerkstelligt; da die zwei *κάθοδοι* mit dem Herausgeber auf den Tod des Dionysos als Zagreus und das Herabsteigen in die Unterwelt, um Semele zu holen, zu beziehen sind, dürfte das Erwecken auf die Wiederbelebung des getöteten Gottes zielen. Der Herausgeber erinnert an das Erwecken des Liknites in Delphi.

Sminthia in *Lindos*. Das Aition[2]) erzählt, daß Apollon und Dionysos einmal Mäuse vertilgt haben, die die Trauben schädigten. Da der Kult des Apollon Smintheus wohlbekannt ist (o. S. 142f.), hat man sich früher für Apoll als Besitzer des Festes entschieden, welche Ansicht Dittenberger aus einem Volksbeschluß der Lindier als irrig nachgewiesen hat.[3]) Es ist eine Neuordnung der Sminthia, in der nur von Dionysos, nicht von Apoll gesprochen wird. Man muß also einen Dionysos Smintheus erschließen, dem in der zitierten Glosse Apollon hinzugefügt ist, weil nur er als Mäusevertilger bekannt war. Hierzu paßt, wie Dittenberger bemerkt, daß Philomnestos in dem Buche *περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ Σμινθείων* (bei Athen 10 S. 445 A) einen eifrigen Dionysosverehrer erwähnte, der immer bakchische Umzüge hielt und den Phallophoren Lieder dichtete. Ob es Sminthia in anderen rhodischen Städten gab, ist eine offene Frage; die literarischen Zeugnisse sagen *ἐν Ῥόδῳ* nicht *ἐν Λίνδῳ*.[4]) Der Monat Sminthios wird wegen des

---

1) Ehrendekret für M. Aurelius Euploos, nach einer Abschrift von Saridakis herausgegeben von Hiller v. Gärtringen, Österr. Jahresh. 7 (04) 92f. Z. 23 *καὶ Βακχεῖα, οἷς καὶ ἐφιλοτιμήσ⟨τ⟩ατο ανδροσινη· ιος ∗ρ̅· δόντα δὲ καὶ τῷ ὑδραύλῃ τῷ ἐπεγείροντι [τὸ]ν θεὸν ∗τ̅ξ̅ καὶ τοῖς τὸν θεὸν ὑμνήσασι καὶ [τῇ ἱερεί?]ᾳ ∗μ̅ καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ καθόδοις δυσὶ τὸν — — — —*

2) Apoll. lex. Hom. p. 143 *καὶ ἐν Ῥόδῳ Σμίνθια ἑορτή, ὅτι τῶν μυῶν ποτε λυμαινομένων τὸν καρπὸν τῶν ἀμπελώνων Ἀπόλλων καὶ Διόνυσος διέφθειραν τοὺς μύας.*

3) Dittenberger, De sacris Rhod. I, Ind. schol. Halle 1886 p. 10ff. IG XII, 1, 762 Z. 5 *ἐπειδὴ πλείσταν πρόνοιαν ὁ σύμπας δᾶμος [ποιεῖται] εἱς τὸ τὰς τοῦ Διονύσου τειμὰς συν[τηρεῖν καλῶς καὶ] ἀγῶνας τελεῖν καὶ πονπὰς καὶ θυσίας [εἰς ἀ]εὶ Σμ[ινθίοις].* Z. 13 *τὰ μὲν ἄλλα γείνεσθαι περὶ τ[ῶ]ν Σμινθί[ω]ν κατὰ τὰρ[χαῖον ἔθ]ισμα Λινδί[ων.* Frühere Diskussion s. bei Tümpel, Philol. 49 (90) 572ff.

4) Vgl. Dittenberger a. a. O. S. 12. Wenn die Örtlichkeit in Rhodos (sowie in Lindos), die bei Strab. 13 p. 605 erwähnt wird, wirklich *τὰ Σμίνθια* und nicht *Σμίνθιον* hieß, wäre das Fest mit Usener, Göttern. 241 A. 60, auch für Rhodos als bezeugt anzusehen. Die Pluralform ist nur für Pariane unzweideutig.

Dionysosfestes dem Lenaion gleichgesetzt; das ist aber sehr unsicher; man konnte ebensogut zum Anthesterion oder Elaphebolion greifen. Eine Entscheidung ist bei dem heutigen Stand unseres Wissens über den rhodischen Kalender unmöglich.[1])

Auf *Tenos* sind Mysterien bezeugt; inwiefern sie mit dem Staatskult in Verbindung stehen, ist unsicher.[2])

Das merkwürdige Opfer auf *Tenedos,* bei dem eine Kuh als eine Wöchnerin behandelt und das neugeborene Kalb mit Kothurnen angetan geopfert wurde[3]), wird verschieden beurteilt. A. Lang findet darin einen Grund für seine Ansicht, daß Dionysos ein Totemgott ist[4]); gewöhnlich sieht man aber darin wegen des Epithets *ἀνθρωποῤῥαίστης* einen Ersatz für ein Menschenopfer. Beides ist unsicher, und man muß stärker, als es bisher geschehen ist, den Zusammenhang mit dem orgiastischen Kult betonen, in dem Dionysos selbst als Stier von den Teilnehmern getötet wurde; in den Mysterienlehren wurde das Zagreuskind in Stiergestalt von den Titanen getötet. Auch in diesem Opfer ist das Kalb der Gott selbst; die Kothurnen sind die Fußbedeckung des Dionysos; er wird getötet, damit seine Verehrer sein Fleisch genießen können, wie die Mänaden es tun. Die Tötung wird aber wie bei den Buphonien als etwas Bedenkliches empfunden; daher die Fluchtzeremonie. Es ist also der Höhepunkt der Mysterien in einen nüchternen Staatskult umgesetzt. Die Tenedier hielten so viel auf ihr eigentümliches Opfer, daß sie das Beil, womit das Kalb erschlagen wurde, zum Wappenbild nahmen; der *Τενέδιος πέλεκυς* wurde sprichwörtlich.[5]) Man möchte daher glauben, daß das Beil, wie

---

1) Bischoff, Leipz. Stud. 16 (94) 150 u. a. Bei der Anordnung der rhodischen Monate kommt es vor allem auf den Kalender IG XII, 1, 4 an; aber beide Annahmen, durch welche die große Lücke zwischen Panamos I und II erklärt werden soll, die von Paton, daß andere Monate zwischen ihnen eingeschoben waren, und die von A. Mommsen, daß der obere und nicht der untere Teil der Kolumne leer gelassen war, sind in hohem Maße unwahrscheinlich. Eher möchte ich glauben, daß die Stele eine nicht viereckige Form hatte; auch das führt dazu, unsere Unwissenheit zu gestehen.

2) Kaibel, epigr. lap. 871 Z. 2 *ἐν τελεταῖσιν Ἀγηνοριδ[ῶν — — — — μεσσατίων Βάχχοιό τ[ε — — —* Z. 6 *ἡ δὲ πόλις (κ)τερ(έ)ιξε χά[ριν — — —*

3) Älian, NA. 12, 34 *Τενέδιοι δὲ τὸ πάλαι ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ τρέφουσι κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχὼ θεραπεύουσι· τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους· ὅ γε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται τῇ ὁσίᾳ, καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει.*

4) A. Lang, Myth, Ritual and Religion[3] 2, 253 gegen Frazer.

5) Auf den Münzen neben einer Traube, also dionysisch; als Ornament von Inschriftenstelen z. B. Inschr. v. Olympia Nr. 39; vgl. Voigt in RL. 1, 1056.

in den Buphonien, eine größere Rolle spielte, als die Nachricht an die Hand gibt.

Dionysosfeste der Kolonien.

Die bald regelmäßig, bald mit wechselnden Zwischenräumen gefeierten, unzähligen dionysischen Spiele, ebenso die Feier der privaten Kultvereine, die gemäß dem geheimen Charakter des orgiastischen und mystischen Kultes sich des Dionysosdienstes gewöhnlich annahmen, bleiben nach dem Plan dieser Arbeit unerwähnt.[1]) Mitunter nimmt aber ein Thiasos eine staatliche Stellung ein, und ein Teil der Feier ist öffentliches Staatsfest. So scheint es bei den rhodischen Bakcheien der Fall gewesen zu sein; zwei noch klarere Beispiele liefert *Pergamon*.

Dort wurde *Dionysos Kathegemon* von einem wie öfters *βουκόλοι* genannten Verein unter der Oberleitung eines *ἀρχιβουκόλος* verehrt[2]); der Brief des Attalos II. an die Kyzikener in der Sache seines Verwandten, des Priesters des Dionysos Kathegemon, Sosandros, zeigt, daß dieser von dem König ernannte Priester auch öffentliche Prozession und Opfer zu besorgen hatte.[3])

Hierher gehört auch trotz des Namens der von der Königin Stratonike aus Kappadokien eingeführte *Zeus Sabazios*, der zum Genossen der Athena Nikephoros von der Stadt gemacht war und der Opfer, Prozession und Mysterien hatte.[4])

In *Magnesia a. M.* wurde aus Anlaß einer Epiphanie des Dionysos — ein *ἀφίδρυμα* des Gottes war in dem vom Winde zertrümmerten Stamm einer Platane gefunden worden — das delphische Orakel befragt, das die Einführung von Orgien aus der Geburtsstadt des Dionysos, Theben, verordnete. Drei Mänaden kamen und organisierten

1) Es sei nur aufmerksam gemacht auf ein paar kleinasiatische Fälle von allgemeinem Interesse: den Verein der Demetriasten und Mysten des Dionysos Phleus mit Hierophant und Epimelet der Mysterien in Ephesos, Gr. Inscr. Brit. Mus. 595; also eine Verschmelzung zwischen den Kulten der Demeter und des alten Vegetationsgottes, Dionysos *Φλεύς*, der auch aus Chios bekannt ist, P.-R. 708 A. 3. — Dionysische Chortänze der ephesischen Frauen, Dionys. Perieg. 839 ff.; vgl. Guhl, Ephesiaca 127 f. — In einer Inschrift, Österr. Mitt. 9 (85) 133, wird ein Opfer für Dionysos Breiseus erwähnt; Szanto a. a. O. bezieht es auf die dionysischen Techniten, deren Gott er war; er hatte auch Mysten, CIG 3176 u. 3190.

2) Daneben gab es in dem Verein *ὑμνοδιδάσκαλοι*, *Σειληνοί*, SIG² 743; Inschr. v. Perg. 485; Tänzer a. a. O. 486; die Feier war trieterisch und wird Mysterien genannt. Mehr zu diesen u. der folgenden Inschr. a. a. O.

3) Inschr. v. Perg. 248; OGI 331.

4) A. a. O. Z. 50 ff.

drei Thiasoi.[1]) Die Namen sind bedeutungsvoll. Kosko ist die Führerin der Platanistenen — das Bild war in einer Platane gefunden worden, also war Dionysos wie so oft ein Baumgott (*Ἔνδενδρος*). Kosko muß Kurzform für eine Zusammensetzung mit *κόσκινος* sein, was für das *λίκνον* steht[2]); über Baubo s. o. S. 261 A. 2, ihr Thiasos heißt einfach *πρὸ πόλεως*, weil der Orgiengott, der die Gebirgseinsamkeit aufsuchte, sein Heiligtum, wie oft, außerhalb der Stadt hatte. Thettale schließlich leitet den Thiasos der *Καταιβατῶν*; dieser Name wird auch auf die Wundererscheinung des Gottes zu beziehen sein.[3]) Dieses und ähnliche Beiwörter werden gebraucht von Erscheinungen von Göttern und Götterbildern, die vom Himmel herniederfahren (S. 169f.), eine Vorstellung, die hier leicht hineinspielen konnte, da das Bild auf wunderbare Weise unter Sturm und Krachen in dem berstenden Baum geoffenbart wurde.

Die Orgien werden hier in der altgewohnten Weise unter Herumschweifen in den Bergen vollzogen worden sein; bezeugt ist das für die Orgien in *Milet* durch die späthellenistische Grabschrift einer Bakchospriesterin.[4])

Eine bakchische Feier ist aus *Callatis* (Mangalia in Dobrudscha) durch eine sehr fragmentierte Inschrift[5]) überliefert. Der Herausgeber

1) Inschr. v. Magnesia a. M. 215; schon öfters abgedruckt und kommentiert Z. 22 *ἵδρυε νηοὺς*
θυρσοχαροῦς, ἱερῆα τίθει δὲ εὐάρτιον ἁγνόν·
ἔλθετε δὲ ἐς Θήβης ἱερὸν πέδον, ὄφρα λάβητε
Μαινάδας, αἳ γενεῆς Εἰνοῦς ἀπὸ Καδμηείης·
αἳ δ' ὑμεῖν δώσουσι καὶ ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλὰ
καὶ θιάσους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν ἐν ἄστει.
κατὰ τὸν χρησμὸν διὰ τῶν θεοπρόπων ἐδόθησαν ἐκ Θηβῶν Μαινάδες τρεῖς, Κοσκὼ Βαυβὼ Θετταλή· καὶ ἡ μὲν Κοσκὼ συνήγαγεν τὸν θίασον τὸν Πλατανιστηνῶν, ἡ δὲ Βαυβὼ τὸν πρὸ πόλεως, ἡ δὲ Θετταλὴ τὸν τῶν Καταιβατῶν.

2) Suidas s. v. *λίκνον· κόσκινον ἤτοι πτύον*, vgl. Miss Harrison, JHS 23 (03) 309 u. 24 (04) 253.

3) Die Ausführungen von Maaß, Herm. 26 (91) 186ff., sind mir nicht recht klar.

4) S.-B. der Berliner Ak. 1905 S. 547
τὴν ὁσίην χαίρειμ πολιήτιδες εἴπατε, Βάκχαι,
ἱρείην, χρηστῇ τοῦτο γυναικὶ θέμις
ὑμᾶς κεὶς ὄρος ἦγε καὶ ὄργια πάντα καὶ ἱρὰ
ἤνεικεμ πάσης ἐρχομένη πρὸ πόλεως.

5) Österr. Mitt. 17 (94) 101 Nr. 43a, v. Prott, FS. 22. *ἐκ τοῦ συμμερισμοῦ τ[οῦ — — — — Διονυσίου δυωδεκάτ[αι — — — — σκέλος ἐπὶ τράπεζαν — — — — πυρός, τὰ δ' ἄλλα κρέα τ — — — — μα σὺν τᾶι κεφαλᾶι καὶ τ — — — — ἐν τῶι Δασυλλιείωι τῶι — — — — οὔ]τε νεόβακχος οὔτε ὃς μ[ὴ — — — — ὁ]δοιπορεῖ εἰς τὸ Δασυλλιε[ῖον — — — — ταῖς γυναιξὶ τ — —.*

hebt hervor, daß Callatis von Heraklea und diese Stadt wieder von Megara Kolonie war; in Megara gab es einen Dionysos Dasyllios; von ihm hat das Mysterienlokal seinen Namen Dasyllieion; der Kult ist also von der Heimat mitgebracht und muß staatlich sein, obgleich geheim, vgl. das Wort νεόβακχος. Das Fest wurde am 12. Dionysios gefeiert: ein dorischer Monat, der auch von Byzanz, Chersonnesos, Tauromenion bekannt ist und höchstwahrscheinlich ein Frühlingsmonat war. Bei der starken Verstümmelung des Steines ist es schwierig, etwas Sicheres über die Feier zu ermitteln; sie scheint jedoch in zwei Teile zu zerfallen. Zuerst wird von der Verteilung des Opferfleisches gesprochen, die sicher öffentlich stattfand; das Folgende bezieht sich auf die Geheimfeier in dem Dasyllieion, wobei den Neophyten Einschränkungen auferlegt und die Frauen ausgeschlossen (?) waren.

Für *Syrakusa* ergibt sich aus einer Hesychglosse[1]) ein dionysischer Festzug, worin Bilder des Gottes getragen wurden. In der sonst nur aus Steph. Byz. bekannten Stadt *Arbela* auf Sizilien gab es eine bakchische Nachtfeier[2]); in *Tarent* wurden die Dionysien unter reichlichem Weingenuß[3]) und in *Naukratis*[4]) mit einem Festmahl im Prytaneion gefeiert. Heimatlos und unerklärt ist die *Χολάς· ἑορτὴ Διονύσου* (Hesych s. v.).

Demeter.

Demeter ist anerkanntermaßen die besondere Göttin des Ackerbaues. Dagegen streitet man darüber, von welchem Gesichtspunkt aus sie als solche betrachtet worden ist, ob sie die Mutter Erde, die das Getreide hervorsprießen läßt, oder ob sie die in dem Saatfeld und in den Garben innewohnende Kornmutter ist. Für beides lassen sich eine annehmbare Etymologie und gute Parallelen anführen; eine Entscheidung wird aber damit nicht gewonnen weder durch die energischen und treffenden Darlegungen Mannhardts M F. 202 ff. noch im anderen Sinn durch die jüngsten weitblickenden und anregenden Erörterungen Dieterichs über die Mutter Erde. Wenn wir prüfen, welche alten Sondergötter sich der Demeter untergeordnet haben, so zeigt es sich, daß die meisten mit dem Getreide zu tun haben, wie Ἀξησία, Ἀχαία (s. S. 326), Ἐρυσίβη, Ἱμαλίς, Ἰουλώ, Μεγάλαρτος, Μεγαλόμαζος, Ὀμπνία, Σιτώ,

1) Hesych s. v. *Διονυσοφόροι· ἀρχή τις ἐν Συρακούσαις.*

2) Hesych s. v. *Ἀγρυπνίς· ἑορτὴ Διονύσου ἐν Ἀρβήλῃ.*

3) Plat., de leg. 1 p. 637 B *ἐν Τάραντι — — — πᾶσαν ἐθεασάμην τὴν πόλιν περὶ τὰ Διονύσια μεθύουσαν.* 4) Athen. 4 p. 149 D.

Χλόη und *Εὐχλόη*; vgl. Epitheta wie *ἁλωίς*, *ἀμαία*, *ἀμαλλοφόρος*, *πολύσωρος*, *σωρῖτις*; auf die Erde deuten nur wenige, wie *Ἀνησιδώρα*, *Ἀναξιδώρα*, *Ἐρινύς* und vor allem *Χθονία*, während einige zweideutig sind, wie *καρποφόρος*, *εὔ-* und *πολύκαρπος*. Dieses Verhältnis deutet darauf hin, daß in den griechischen Kulten Demeter gewöhnlich als die Kornmutter aufgefaßt wurde. Zu demselben Resultat führt eine Betrachtung der ihr geweihten Feste, welche, da das wichtigste Material, das attische, nur gelegentlich herangezogen werden kann, hier sehr unvollständig ausfallen muß. Der altertümlichste Ritus der attischen Thesmophorien, der sich auch außerhalb Attikas wiederfindet, ist der in dem von Rohde herausgegebenen Lukianscholion beschriebene, daß Ferkel in unterirdische Höhlen hinabgestürzt, die verwesten Reste heraufgeholt und dem Saatkorn beigemischt werden. Wegen der Erdschlünde statuiert man chthonische Bedeutung des Ritus, aber der Hauptzweck der ganzen Handlung und das effektive, rituelle Mittel ist das Vermischen des Saatkorns mit den Fleischresten, was eine magische Einwirkung auf das Korn, nicht auf die Erde einschließt. Für die eleusinischen Mysterien ist jüngst mit Recht von Frazer, Miss Harrison u. a. großes Gewicht dem Zeugnis der Philosophumena beigelegt worden, daß das höchste Mysterium, das in Eleusis von den Epopten geschaut wurde, eine unter feierlichem Schweigen gemähte Ähre war. Die Nachricht ist spät, der Ritus zeigt aber selbst, daß er alt ist.[1])

Es scheint also, daß Mannhardt recht behält. Man muß sich aber erinnern, daß, sobald eine höhere Gottheit ausgebildet worden ist, die kornspendende Kornmutter und die kornspendende Erde zusammenfließen und beide an sie ihre Züge abgeben müssen. Gleichartige Götter

---

1) Hippolytos, Philos. V, 8 p. 162 Duncker *λέγουσι δὲ αὐτόν* (sc. Gott), *φησί, Φρύγες καὶ χλοερὸν στάχυν τεθερισμένον, καὶ μετὰ τοὺς Φρύγας Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν*. Vgl. die apulische Vase, am leichtesten zugänglich bei Daremberg et Saglio, Dict. des ant. 1, 2 S. 1066, Fig. 1308, wo in einem Tempel fünf Getreidepflanzen mit Ähren stehen, die umgebenden Personen tragen Ähren, Zweige, Blätter usw.; es ist eine Anbetung der Ähren, aber natürlich nicht für den eleusinischen Kult beweisend, wie Lenormant will a. a. O. Auch andere Spuren weisen in diese Richtung, wie die Gerste als Siegespreis (Aristid. rh. 1 p. 417 Dind., Schol. Pind. Ol. 9, 150, IG II, suppl. 834*b*, SIG[2] 587 Z. 46—49) und die Aussage des Aristoteles in dem Schol. zu Arist. rh. p. 105 Frommel *τὰ Ἐλευσίνια διὰ τὸν καρπὸν τῆς Δήμητρος*. Paus. 2, 30, 4 verrät etwas von dem eleusinischen Kult, wenn er von dem Opfer an die Wachstumsgöttinnen Damia und Auxesia auf Ägina sagt *κατὰ τὰ αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ἐλευσῖνι θύειν νομίζουσι*.

gibt es nicht, am wenigsten, wo die Gebiete einander so nahe berühren. Daher hat Demeter naturgemäß, wenn auch nicht so oft, auch die Eigenschaften der Mutter Erde. Sie ist diejenige, die die Früchte hinaufsendet, *Ἀνησιδώρα*, und in der Erzählung von dem Beilager mit Iasion auf dem dreimal gepflügten Saatfeld ist sie der Mutterschoß der Erde; die Mutter Erde selbst war weder noch wurde sie zu einer scharf ausgeprägten Göttergestalt, wie gerade das Buch Dieterichs zeigt.

Thesmophorien.

Die Thesmophorien sind das bei weitem verbreitetste aller griechischen Feste. Denn während andere mehreren Staaten gemeinsamen Feste, wie Apaturien, Thargelien, Karneen u. a. auf einen Stamm beschränkt sind, finden sich die Thesmophorien fast überall. Zwar läßt Herodot sie den Doriern fremd sein, wenn er erzählt, daß sie von Ägypten eingeführt worden, auf dem Peloponnes aber wegen des Sieges des Dorertums außer in dem von der Einwanderung nicht berührten Arkadien abhanden gekommen sind.[1]) Die Thesmophorien in Sparta mögen nun auf die vordorische Bevölkerung zurückgeführt werden, besonders da Demeter auch sonst in den vordorischen Ansiedelungen Lakoniens ihre Kulte hatte (Wide LK. 181), mit der Aussage Herodots aber scheint sich die große Blüte der Thesmophorien in den dorischen Kolonien Siziliens und auch auf Rhodos, Kreta und in Kyrene schwieriger zu vereinigen. Er mag recht darin haben, daß die Dorier das Fest im Mutterlande weniger pflegten und ursprünglich nicht besaßen, aber sie haben es doch in großer Ausdehnung übernommen. Aus jenem Umstand nun und aus der geringen Rolle, die Demeter bei Homer spielt, zu schließen, daß sie und ihr Fest der unterjochten Bevölkerung Griechenlands angehörten (Bloch in RL.), heißt den Beweis pressen. Es war ein Bauernfest, das ebensowenig wie die Kornmutter bei der ritterlichen Gesellschaft ansprechen konnte.

Thesmophorien sind für folgende Plätze bezeugt: *Theben* (S. 317) und *Potniai* (S. 321 A. 3) in Böotien, *Drymaia* in Phokis[2]), *Alponos*

---

1) Hdt. 2, 171 *καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες Θεσμοφόρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι πέρι εὔστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὁσίη ἐστὶ λέγειν. αἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγιώτιδας γυναῖκας· μετὰ δὲ ἐξαναστάσης πάσης Πελοποννήσου ὑπὸ Δωριέων ἐξαπώλετο ἡ τελετή, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάντες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μοῦνοι.*

2) Paus. 10, 33, 12 *Δήμητρος δὲ Θεσμοφόρου Δρυμαίοις ἱερόν ἐστιν ἀρχαῖον, καὶ ἄγαλμα ὀρθὸν λίθου πεποίηται· καὶ αὐτῇ Θεσμοφόρια ἑορτὴν ἄγουσιν ἐπέτειον.*

nahe den Thermopylen[1]), *Eretria* (S. 319 A. 2), *Megara*[2]), *Ägina* (nicht direkt bezeugt)[3]), *Sparta*[4]), *Gytheion?*[4]), *Delos*[5]), *Paros* und *Thasos*[6]),

---

1) Strab. 1 p. 60 *περὶ δὲ Ἄλπωνον Θεσμοφορίων ὄντων πέντε καὶ εἴκοσι παρθένους ἀναδραμούσας εἰς πύργον τῶν ἐλλιμενίων κατὰ θέαν κτλ.*

2) Paus. 1, 39, 5 *τότε* (unter der Regierung des Kar) *πρῶτον λέγουσιν ἱερὰ γενέσθαι Δήμητρος αὐτοῖς, τότε ἀνθρώπους ὀνομάσαι Μέγαρα.* Die Stadt soll ihren Namen den unterirdischen Höhlen des Demeterkultes verdanken; *τῆς Δήμητρος τὸ καλούμενον μέγαρον* 40, 6; *Δήμητρος ἱερὸν Θεσμοφόρου* 42, 6; s. auch S. 318.

3) Zu erschließen aus den *πρόθυρα Δήμητρος Θεσμοφόρου* Hdt. 6, 91.

4) Hesych s. v. *τριήμερος· Θεσμοφόρια †ὑπὸ Λάκωνεις.* Deswegen bezieht Wide, LK. 178 die *τρεῖς ἡμέραι τῆς θεοῦ*, in denen auch der Sklaven gedacht werden soll, in der eine Ölspende erwähnenden Inschrift aus Gytheion, Le Bas-Foucart, Inscr. de Peloponn. 243*a* ansprechend auf dortige Thesmophorien. Dagegen sind hiervon zu trennen *Ἐπικρήναια· ἑορτὴ Δήμητρος παρὰ Λάκωσιν*, Hesych s. v.

5) In den Rechnungen des J. 250, BCH 27 (03) S. 65 Z. 11 summarische Angabe *καὶ εἰς Θεσμοφόρια* |ᵛ; im Targelion Reparaturen des Kultlokals, S. 71 Z. 61 *Ἄρπαλι τὸμ βωμὸν τὸν ἐν τῶι Θεσμοφορίωι ὑποικοδομήσαντι* $\frac{||}{||}$, Z. 62 *Θεοδήμωι ἐπισκευάσαντι τὰς θύρας τὰς ἐν τῆι στοᾶι τοῦ Θεσμοφορίου* $\frac{|||}{|||}$; das Fest im Metageitnion S. 72 Z. 68 *Εὐπορίωνι τοὺς βωμοὺς καὶ τὰ ἄλλα ἐν τῶι Θεσμοφορίωι ἐξαλείψαντι* Γ$\frac{|||}{|||}$|||C· *χοῖρος τὸ Θεσμοφόριον καθάρασθαι* ⊦⊦||· *ὗς ἐγκύμων εἰς θυσίαν τῆι Δήμητρι* ΔΓ· *καὶ ὥστε τῆι Κόρηι ἱερεῖον* ΔΔ$\frac{||||}{||||}$· *καὶ Διὶ Εὐβουλεῖ ἱερεῖον* ΔΓ⊦· *καὶ εἰς τροφὴν* Γ$\frac{||||}{||||}$· *καὶ μαγείρωι* ⊦· *καὶ ταῖς ἱερείαις εἰς ἱερά* Γ· *ξύλα* ⊦||||· *ῥυμοί* ||· [*ἱερ*]*ε*[*ῖ*]*ον*(?) Δ$\frac{|}{||}$||||· *μισθωτοῖς* ||||| · *Νικοστράτωι κλίνας ἐντείναντι καὶ διακεσαμένωι* Δ· *ξύλων τάλαντα πέντε, τὸ τάλαντον* ||||C· *ἄνθρακες* $\frac{|||}{|||}$. J. 180, BCH 6 (82) 24 Z. 198 *χοῖρος τὸ Θεσμοφόριον καθάραι* $\frac{||||}{||||}$||| S. 25 Z. 200 (ohne Zeitangabe) *εἰς Θεσμοφόρια τῇ Δήμητρι ὗς ἐγκύμων* ΔΔ$\frac{|}{||}$· *ἐχθύματος* ΔΓ$\frac{||}{|||}$· *ἄλλον ἐ*[— — — — — — *εἰς τροφὴν τοῖς*] *ἱερείοις* Γ$\frac{||||}{||||}$|||· *τῇ ἱερείαι τῆς Δήμητρος* ΔΓ· *τῇ τῆς Κόρης* ΔΓ· *ἐπισπλαγχνίδιοι* $\frac{|||}{|||}$|||· *ξύλα καὶ* — — — — — — *ου* ΔΓ$\frac{|||}{|||}$· *Λυχίωι χρίσαντι τοὺς βωμοὺς τοὺς ἐν τῶι Θεσμοφορίωι* $\frac{|||}{|||}$||||; das Kultlokal S. 27 Z. 235 *εἰς τὸ Θεσμοφόριον ξύλα στρόγγυλα* Γ· *ἱμάντες* 𐅅. J. 279, BCH 14 (90) 399 Z. 116 *εἰς τὰ Θεσμοφόρια προσαναλώσαμεν πρὸς ὧι παρὰ ταμίου ἐλάβομεν δραχμὰς* 𐅅ΔΔΓ. J. 269 im Metageitnion a. a. O. 494 A. 5. Über die delischen Thesmophorien s. auch S. 317 u. 333.

6) Hdt. 6, 134 berichtet von Miltiades auf Paros *τὸ ἕρκος Θεσμοφόρου Δήμητρος ὑπερθορεῖν, οὐ δυνάμενον τὰς θύρας ἀνοῖξαι, ὑπερθορόντα δὲ ἰέναι ἐπὶ τὸ μέγαρον ὀτιδὴ ποιήσοντα ἐντός, εἴτε κινήσοντά τι τῶν ἀκινήτων εἴτε ὀτιδήκοτε πρήξοντα*; er hatte vorher mit der gefangenen Timo, *ὑποζάκορος τῶν χθονίων θεῶν*, eine Unterredung gehabt. Archaischer *ἱερὸς νόμος* auf einer Säulentrommel eingehauen IG XII, 5, 225 *Χσένωι Δωριῆι οὐ θέμι*[*ς* — —] *οὔτε δ . . ωια κο*(*ύ*)*ρηι ἀστῶι ἐ*-. Die Ergänzung *Δ*[*ημ*]*ῶια* ist unsicher, ebenso, ob *Κούρηι* zu verstehen ist. Zur ersten Zeile vergleicht Homolle Hdt. 5, 72. Eine Weihung s. u. S. 322. Polygnot malte in Delphi Kleoboia, Paus. 10, 28, 3, von der es weiter heißt *Κλεόβοιαν δὲ ἐς Θάσον τὰ ὄργια τῆς Δήμητρος ἐνεγκεῖν πρώτην ἐκ Πάρου φασίν.* Archilochos fr. 120 Bergk[3] *Δήμητρος ἁγνῆς καὶ Κόρης τὴν πανήγυριν σέβων.*

Abdera[1]), *Ephesos*[2]), *Milet*[3]), *Smyrna*[4]), *Knidos* (nicht direkt bezeugt, S. 319 f.), *Gambreion* in Mysien[5]), möglicherweise *Mylasa* in Karien[6]), *Kyrene* (S. 324 f.), auf Sizilien *Syrakusa*[7]),

1) In der Anekdote von dem Tode des Demokritos, Hermippos bei Diog. L. 9, 43 *τὴν οὖν ἀδελφὴν λυπεῖσθαι ὅτι ἐν τῇ τῶν θεσμοφόρων ἑορτῇ μέλλοι τεθνήξεσθαι καὶ τῇ θεῷ τὸ καθῆκον αὐτὴ οὐ ποιήσειν*; er hält das Leben auf durch den Geruch von warmen Broten; *ἐπειδὴ δὲ παρῆλθον αἱ ἡμέραι, τρεῖς δ' ἦσαν, ἀλυπότατα τὸν βίον προήκατο*; eine Variante bei Athen. 2 p. 46 E.

2) Hdt. 6, 16 S. 319 A. 3. Brief an den Prokonsul L. Mestrius Florus (83/84 n. Chr.) SIG² 655 *μυστήρια καὶ θυσίαι, κύριε, καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπιτελοῦνται ἐν Ἐφέσῳ Δήμητρι Καρποφόρῳ καὶ Θεσμοφόρῳ καὶ θεοῖς Σεβαστοῖς ὑπὸ μυστῶν μετὰ πολλῆς ἁγνείας καὶ νομίμων ἐθῶν σὺν ταῖς ἱερ(ε)ίαις ἀπὸ πλείστων ἐτῶν συντετηρημένα κτλ.*; obgleich der Kult auf hohes Alter Ansprüche macht, scheint er durch Einfluß der Mysterien wenigstens stark umgestaltet worden zu sein. Verein der Demetriasten und Mysten des Dionysos Phleus S. 309 A. 1. Hicks vergleicht Gr. Inscr. Br. Mus. 506 *Θεοῖς Σεβ[αστοῖς — — — — μύσταις ἀ — — — —*

3) Parthenios c. 8 *ἐν Μιλήτῳ Θεσμοφορίων ὄντων καὶ συνηθροισμένων* <*τῶν*> *γυναικῶν ἐν τῷ ἱερῷ, ὃ βραχὺ τῆς πόλεως ἀπέχει κτλ.* Steph. Byz. s. S. 318 A. 4.

4) Wie in Ephesos ein Mysterienverein CIG 3194 *ἡ σύνοδος τῶν μυστῶν τῆς μεγάλης θεᾶς πρὸ πόλεως Θεσμοφόρου Δήμητρος*. Zu einem demetrischen Kultvereine gehören auch einige Ehrendekrete, z. B. CIG 3199 *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος καὶ ἡ σύνοδος τῶν τῆς θεοῦ μυστῶν ἐτείμησαν Κλαυδίας Ἀντωνίας Σαβεῖναν Προκλιανὴν καὶ Ἰουλιανὴν ἀδελφὰς τὰς θεολόγους πάντα τὰ περὶ τὴν εὐσεβίαν τῆς θεοῦ καὶ τὴν τῶν μυστῶν ἑορτὴν ἐκτενῶς παρασχούσας κτλ.* Die Schwestern sind in den Rollen der Demeter und der Kore aufgetreten, die pantomimisch ausgeführt wurden, da CIG 3200 *ὄρχησις* unter den Leistungen zweier anderer *θεολόγοι*, die auch Schwestern sind, aufgeführt wird; vgl. CIG 3148 Z. 39.

5) Die Trauerverordnung SIG² 879 soll verkündigt werden *τοῖς ἁγνισμοῖς τοῖς πρὸ τῶν Θεσμοφορίων* (Z. 19) und auf einer Stele *πρὸ τῶν θυρῶν τοῦ Θεσμοφορίου* (Z. 31) aufgezeichnet werden.

6) Die sehr verstümmelte Inschrift, Hula u. Szanto, Reise in Karien, S.-B. der Wiener Ak. 132 (95) II S. 14 Nr. 5, enthält Bestimmungen über ein Fest, an dem nur Frauen teilnehmen zu dürfen scheinen, s. bes. Z. 8 f. *τ]αῖς ἱερείαις παραδιδόναι· ἄνδρα [δὲ μὴ — — — ὁ δὲ ἱερεὺς δε-* oder *σφα]ξάμενος τὰ ἱερὰ ἀπίτω ἐ[κ] τῶ[ν — — —*; Z. 4 liest man *αἱ λαμπάδες φέρωνται*; also vielleicht Thesmophorien wie die Herausgeber und Kern P.-W. 4, 2746 annehmen.

7) Athen. 14 p. 647 A *μυλλοί· Ἡρακλείδης ὁ Συρακόσιος ἐν τῷ περὶ Θεσμῶν ἐν Συρακούσαις φησὶ τοῖς Παντελείοις τῶν Θεσμοφορίων ἐκ σησάμου καὶ μέλιτος κατασκευάζεσθαι ἐφήβαια γυναικεῖα, ἃ καλεῖσθαι κατὰ πᾶσαν Σικελίαν μυλλοὺς καὶ περιφέρεσθαι ταῖς θεαῖς.* Diodor 5, 4 *τῆς δὲ Δήμητρος τὸν καιρὸν τῆς θυσίας προέκριναν ἐν ᾧ τὴν ἀρχὴν ὁ σπόρος τοῦ σίτου λαμβάνει, ἐπὶ δὲ ἡμέρας δέκα πανήγυριν ἄγουσιν ἐπώνυμον τῆς θεοῦ* (hieraus *Δημήτρια* herausgelesen, vielmehr *Θεσμοφόρια*) *ταύτης, τῇ τε λαμπρότητι τῆς παρασκευῆς μεγαλοπρεπεστάτην καὶ τῇ διασκευῇ μιμούμενοι τὸν ἀρχαῖον βίον. ἔθος δ' ἐστὶν αὐτοῖς ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις αἰσχρολογεῖν κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας διὰ τὸ τὴν θεὸν ἐπὶ τῇ τῆς Κόρης ἁρπαγῇ λυπουμένην γελάσαι διὰ τὴν αἰσχρολογίαν.* Die Zeitlage und die Einzelheiten (s. u.) lassen keinen Zweifel, daß Diodor die Thesmophorien schildert.

Akragas[1]), *Katana*.[2]) Das von Ovid erwähnte Fest auf Cypern ist wohl ohne wirkliche Kenntnis der Festgebräuche geschildert; jedenfalls ist es ein Erntefest, keine Thesmophorien.[3]) Die Mysterien der *Demeter Thesmia* in *Pheneos*[4]) dürften mit den Thesmophorien identisch sein, die nach Herodot in Arkadien vorkamen. Der Monat Thesmophorios kommt in Latus auf Kreta vor (auch in dem Hemerologium florentinum als kretensischer Monat angeführt) und auf Rhodos.[5])

Was die Zeit betrifft, so ist eine dreitägige Dauer bezeugt für Abdera und Sparta. So war es auch ursprünglich in Athen, wo das Fest später durch Verschmelzung mit anderen Feiern erweitert wurde. In Syrakusa, wo der Demeterdienst ganz besonders blühte, war das Fest nach den angeführten Zeugnissen bis auf zehn Tage ausgedehnt worden. Das Fest war sicher jährlich; für Drymaia wird es ausdrücklich gesagt. Die Zeit scheint fest an die Aussaat angeknüpft werden zu müssen, da die bekannten Riten auf das Gedeihen des auszusäenden Kornes zielen, und es ist ein schwer erklärliches Rätsel, daß die Thesmophorien in zwei näher bekannten Fällen von der durch die Jahreszeit gebotenen Lage abweichen. Auf Delos fielen sie nach dem Ausweis der Rechnungsurkunden in den Metageitnion, und in dem-

---

Vgl. Plat. epist. 7 p. 349 D *εὑρὼν πρόφασιν ὡς τὰς γυναῖκας ἐν τῷ κήπῳ, ἐν ᾧ κατῴκουν ἐγώ, δέοι θῦσαι θυσίαν τινὰ δεχήμερον.* Pind. Ol. 6, 159 (Hieron) *φοινικόπεζαν ἀμφέπει Δάματρα, λευκίππου τε θυγατρὸς ἑορτάν* kann auch auf ein anderes Fest bezogen werden. Das Scholion z. St. *λέγεται δὲ ὁ Ἱέρων τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης ἱεροφάντης* ist ein Autoschediasma.

1) Phalaris bemächtigt sich der Tyrannis, tötet die Männer und nimmt Frauen und Kinder gefangen *Θεσμοφορίων ὄντων*, Polyän, strat. 5, 1.

2) Nicht bei Namen genannt, aber sicher zu erschließen aus Cic. Verr. 4, 99 *in eo sacrario intimo signum fuit Cereris perantiquum quod viri non modo cuiusmodi esset, sed ne esse quidem sciebant; aditus enim in id sacrarium non est viris; sacra per mulieres et virgines confici solent;* vgl. 102.

3) Ovid., Met. 10, 430 *Festa piae Cereris celebrabant annua matres*
Illa, quibus nivea velatae corpora veste
Primitias frugum dant spicea serta suarum
Perque novem noctes venerem tactusque viriles
In vetitis numerant.

4) Paus. 8, 15, 4 *οἱ δὲ τῷ Φενεατῶν λόγῳ δεξάμενοι τὴν θεόν, Τρισαύλης καὶ Δαμιθάλης, ἐποιήσαντο μὲν Δήμητρος ναὸν Θεσμίας ὑπὸ τῷ ὄρει τῇ Κυλλήνῃ, κατεστήσαντο δὲ αὐτῇ καὶ τελετήν, ἥντινα καὶ νῦν ἄγουσιν* mit einem *ἱερὸς λόγος*, nach dem Demeter auf ihrer Wanderung in Pheneos anlangend Hülsenfrüchte mit Ausnahme von Bohnen den sie Empfangenden geschenkt hatte; hieraus läßt sich wohl auf eine orphisch-pythagoreische Beeinflussung des Kultes schließen.

5) Warum meine Liste kleiner ausfällt als die von Bloch, RL. 2, 1329, gegebene, brauche ich hoffentlich nicht für jeden Fall zu begründen.

selben Monat wurden sie in Theben gefeiert. Denn der Überfall der Spartaner auf die Burg wurde im Sommer bei Gelegenheit der Thesmophorien und nach einer anderen Quelle in der Zeit der Pythien, d. h. in Bukatios = Metageitnion, ausgeführt.[1]) Wir tasten hier völlig im Dunkeln. Auf Delos scheint es wenigstens, daß die alte Bedeutung der Thesmophorien noch erhalten ist, da dieselbe Trias dort auftritt wie in dem Aition, das das Versenken der Ferkel in Athen erklären will. Um so schwieriger ist es zu erklären, warum das Fest von der Saatzeit gelöst worden ist. Es ist ein Notausweg anzunehmen, daß die Thesmophorien erst später von außen eingeführt worden seien, als sie nicht mehr recht verstanden wurden und daher zeitlich verschoben werden konnten. Wir werden finden, daß in Böotien den Thesmophorien verwandte Gebräuche der Demeter Achaia gewidmet sind.[2])

Die Thesmophorien sind am besten aus Athen bekannt, leider aber auch hier mehr der äußere Rahmen der Festordnung als der Inhalt. Die attische Feier war ursprünglich dreitägig; darauf deutet der Name des einen Tages *ἡ μέση*. Die vorangehenden halimusischen Mysterien waren mit den athenischen Thesmophorien vereint worden durch eine der vielen alten Maßregeln, die das Aufgehen der alten attischen Städte in den Hauptort durch Kultverpflanzungen zu erzwingen bezweckten.[3]) Ebenso sind die denselben Zweck wie die Thesmophorien befolgenden Stenien ein anderes, absorbiertes Gaufest. Von den Riten des ersten Tages ist nichts überliefert, als daß die Frauen nach Athen zurückkehrten, woher er *ἄνοδος* hieß. Der zweite Tag *νηστεία* war ein Fasttag, wobei die Teilnehmerinnen auf der Erde saßen. Das Fasten ist nie mehr als eine Vorbereitung für eine religiöse Handlung, die man mit gewisser Scheu und Furcht vornimmt. Der eigentliche alte Thesmophorientag muß also der folgende, dritte, nebst der vorhergehenden Nacht gewesen sein.

1) Xen. Hell. 5, 2, 29 *ἐν ᾧ δὲ ἡ μὲν βουλὴ ἐκάθητο ἐν τῇ ἐν ἀγορᾷ στοᾷ διὰ τὸ τὰς γυναῖκας ἐν τῇ Καδμείᾳ θεσμοφοριάζειν, θέρους δὲ ὄντος καὶ μεσημβρίας πλείστη ἦν ἐρημία ἐν ταῖς ὁδοῖς, ἐν τούτῳ κτλ.* Plut. Pelop. c. 5 *Θεσμοφορίων ὄντων.* Aristid. rh. 1 p. 419 in der Zeit der Pythien.

2) Das unten zu erwähnende Lukianscholion behauptet, daß die Thesmophorien auch Skirrophoria (sic!) genannt wurden; man hat über diese Angabe hin und her geredet, ohne sie zu erklären. Da die Skirophorien ein sommerliches Fest waren, ist hier vielleicht ein Rest erhalten, wodurch die sommerlichen Thesmophorien erklärt werden könnten, wenn etwas Genaueres darüber bekannt wäre. Vgl. auch u. S. 333.

3) Vgl. vor allem die Eleusinien, die Brauronien, Dionysos Eleuthereus, Artemis Munychia usw., die alle deutlich zeigen, wie man die Kulte geschickt benutzt hat, um das attische Reich zusammenzuschmieden.

Daß die Frauen auf der Erde saßen, erinnert an die bekannten *Σελλοί* in Dodona *ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι*, *Π* 235. Dümmler meint, es handle sich dabei um 'eine Heiligung des Leibes zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung'[1]. Für das Nichtwaschen mag eine ähnliche Erklärung zutreffend sein, aber nicht für den Schlaf auf der Erde und den entsprechenden Gebrauch in den Thesmophorien. In der zweiten großen Demeterfeier, den Eleusinien, deutet der ätiologische Mythos von der *πέτρα ἀγέλαστος* darauf, daß ein Stein ursprünglich der Sitz der Feiernden gewesen ist; ebenso gab es in Megara einen *Ἀνακλήθρα* genannten Stein, von dem Demeter ihre Tochter gerufen haben sollte, worin ihr die megarischen Frauen noch nachahmten[2]; also gab es in Megara ein den Eleusinien verwandtes Fest. Bei dem attischen Fest bereitete man das Lager aus dem Gewächs *κνέωρον*[3], das als Reinigungsmittel dienen sollte; der fatale Zusatz *καὶ γυναικεῖον μόριον* weist jedoch in ein ganz anderes Bereich, was durch den Gebrauch an den milesischen Thesmophorien bestätigt wird. Denn an diesen wurden Fichtenzweige in das Lager gesteckt[4], und daß diese in den Thesmophorien als Fruchtbarkeitszauber galten, dürfen wir dem Lukianscholiast Rohdes glauben. Es hat also eine Umdeutung stattgefunden wie bei dem Lygoslager in den samischen Tonaia (S. 48f.). Die *στιβάς* war aber an und für sich kein Fruchtbarkeitszauber; das beruhte auf den zu dem Lager gebrauchten Pflanzen. Wenn man nun das Sitzen auf der Erde und das Lager von Pflanzenzweigen mit

---

1) Philol. 56 (97) 6 = Kl. Schr. 2, 213.

2) Paus. 1, 43, 2 *ἔστι δὲ τοῦ Πρυτανείου πέτρα πλησίον, Ἀνακλήθραν τὴν πέτραν ὀνομάζουσιν, ὡς Δημήτηρ, εἴ τῳ πιστά, ὅτε τὴν παῖδα ἐπλανᾶτο ζητοῦσα, καὶ ἐνταῦθα ἀνεκάλεσεν αὐτήν. ἐοικότα δὲ τῷ λόγῳ δρῶσιν ἐς ἡμᾶς ἔτι αἱ Μεγαρέων γυναῖκες.* Et. m. s. v. *Ἀνακληθρίς*.

3) Hesych s. v. *κνέωρον· φυτόν τι, ὃ τοῖς Θεσμο⟨φο⟩ρίοις ὑποστόρνυνται καὶ ᾧ εἰς κάθαρσιν χρῶνται* (vgl. s. v. *βαθύμαλλον*) *καὶ γυναικεῖον μόριον* (vgl. Photius s. v.). Daß Reinigungen in den Thesmophorien ursprünglich sind, soll hiermit natürlich nicht bestritten werden. Sie wurden von Anfang an vorgenommen, um von den Feiernden und dem Festplatz alle schädlichen Einflüsse wegzuscheuchen; ihr Bereich ist aber später erweitert worden. Wir hören von ihnen auch bei außerattischen Thesmophorien, in Gambreion und auf Delos, wo das Festlokal zuerst mit einem Ferkel gereinigt wurde. In den Reinigungsgebräuchen des Demeterkultes liegt der Anlaß, warum das Ferkel so oft bei Reinigungen geschlachtet wird.

4) Steph. Byz. s. v. *Μίλητος*; die Stadt wurde genannt *Πιτύουσσα ἀπὸ τῶν ἐκεῖ πιτύων καὶ ὅτι ἐκεῖ πρῶτον πίτυς ἔφυ. οἱ γὰρ ἐν Μιλήτῳ οἰκοῦντες ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις πίτυος κλάδον ὑπὸ τὴν στιβάδα καὶ ἐπὶ τὰ τῆς Δήμητρος ἱερὰ κῶνον πίτυος ἐτίθεσαν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς γενέσεως.*

der Nachricht Diodors zusammenhält, daß die Sikeler die Thesmophorien begingen *μιμούμενοι τὸν ἀρχαῖον βίον*, so erinnert man sich, daß ganz besonders in agrarischen Festen die alten, primitiven Sitten bewahrt werden, weil man sie aus religiöser Scheu nicht zu ändern wagt.[1]) Hierin findet man auch die Antwort auf Plutarchs Frage, warum die Frauen bei den Thesmophorien zu Eretria das Fleisch in der Sonne und nicht an dem Feuer rösteten; es war eine alte, primitive Sitte, die sich in dem Kult noch erhielt.[2])

Daß eine nächtliche Feier bei den Thesmophorien stattfand, lehrt die Erzählung Herodots, daß flüchtende Chier bei Mykale landeten und bei Nacht nach Ephesos gelangten; da gerade Thesmophorien waren, wähnten die Milesier, es seien Räuber, die es auf die feiernden Frauen absähen, und erschlugen sie.[3]) Preller hat also z. T. recht, wenn er ohne Beweis die Thesmophorien ein nächtliches Fest nennt.[4])

Die am besten bekannte Kulthandlung der Thesmophorien, die bei ihrer Widerlichkeit aus unvordenklicher Urzeit stammen muß, ist das Versenken von lebendigen Ferkeln in unterirdische Höhlen und das nachherige Heraufholen des verwesten Fleisches, das als Fruchtbarkeitszauber der Aussaat beigemischt wurde. Diese Höhlen hießen *μέγαρα*[5]) und scheinen ein notwendiger Bestandteil eines Heiligtums der Demeter Thesmophoros zu sein. Daher kann *μέγαρον* das Kultlokal überhaupt und nicht nur den Erdschlund bezeichnen (Hdt. 6, 91 u. 134). Newton grub in dem Demeterheiligtum zu Knidos eine runde Krypte

---

1) Auf derselben Vorstellungsreihe beruht es, wenn man bei den Thesmophorien auf der Pnyx Hütten aufschlug, wie es bei so vielen agrarischen Festen geschah. Das hat Frazer Encycl. Brit.[9] 23, 296 mit Recht geschlossen aus Aristoph. Thesm. 624 u. 658; das Scholion zu 624 sagt es auch ausdrücklich. — Auf Delos ist man von der althergebrachten Sitte abgegangen; denn in den Rechnungen vom J. 250 Z. 70 f., die zu der Thesmophorienfeier zu gehören scheinen, werden *κλίναι* genannt, die zu dem Festschmaus dienten; vgl. die Ausgaben Z. 69 für 'Nahrung' und einen Koch; in Athen war der Schmaus eine Leiturgie.

2) Plut., qu. gr. p. 298 B *διὰ τί τοῖς Θεσμοφορίοις αἱ τῶν Ἐρετριέων γυναῖκες οὐ πρὸς πῦρ ἀλλὰ πρὸς ἥλιον ὀπτῶσι τὰ κρέα, καὶ Καλλιγένειαν οὐ καλοῦσι.* Harrison, Prol. 130.

3) Hdt. 6, 16 *ἐπεὶ δὲ ἐσέβαλον ἐς τὴν Ἐφεσίην κομιζόμενοι οἱ Χῖοι, νυκτός τε ἀπίκοντο ἐς αὐτὴν καὶ ἐόντων τῇσι γυναιξὶ αὐτόθι Θεσμοφορίων.*

4) Preller, Dem. u. Perseph. 342.

5) Eustath. zu α 27 ff. (p. 1387, 17) *μέγαρον δὲ ὡς ἐν ῥητορικῷ φέρεται λεξικῷ οὐ μόνον τὸ κοινῶς, ἀλλὰ καὶ ἰδικῶς μέγαρα κατάγεια οἰκήματά φησι ταῖν θεαῖν, ἤγουν Δήμητρος καὶ Περσεφόνης. Αἴλιος δὲ Διονύσιός φησι καὶ ὅτι μάγαρον οὐχὶ μέγαρον, εἰς ὃ τὰ μυστικὰ ἱερὰ κατατίθενται.*

aus, in der Gebeine von Schweinen und anderen Tieren nebst marmornen Votivschweinen gefunden wurden, die jetzt im British Museum ausgestellt sind.[1]) Die Handlung heißt *μεγαρίζω*; Epiphanios setzt die *μεγαρίζουσαι* den *θεσμοφοριάζουσαι* gleich an einer Stelle, die auch die Allgemeinheit des Ritus beweist.[2])

Die Sitte und das Aition, das die Schweine des Hirten Eubuleus bei dem Raub der Kore von der sich öffnenden Erde mit verschlungen werden läßt, waren schon bekannt durch Clemens Alexandrinus a. a. O., sehr wertvolle Einzelheiten sind hinzugekommen durch das von Rohde hervorgezogene Scholion zu Lukian, dial. mer. 2, 1.[3]) Hier wird berichtet, daß das verweste Fleisch von den *ἀντλήτριαι* wieder heraufgeholt, auf die Altäre gelegt und dann als Fruchtbarkeitsmittel dem Saatkorn beigemischt wird. Daneben werden auch andere Dinge, die als Fruchtbarkeitszauber gelten, in die *μέγαρα* geworfen, Pinienzweige mit Zapfen, Schlangen und Phallen von Teig. Der Scholiast deutet die Zeremonien richtig als Fruchtbarkeitszauber, *εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων.* Leider sagt er nicht, an welchem Tage sie stattfanden. Rohde a. a. O. setzt mit recht schwankender Begründung das Hineinwerfen auf den Tag der halimusischen Mysterien, das Heraufholen geraume Zeit später; das letztere setzt Robert in die sommerlichen Skirophorien, wogegen Rohde treffend einwendet, daß die Heraufholung der Reste, die mit der Aussaat vermischt werden, zu der Zeit der Aussaat geschehen muß.[4]) Beides kann nicht an denselben Thesmophorien stattfinden[5]), das Fleisch verwest nicht in drei Tagen, — ebensowenig aber kann das Heraufholen der als Fruchtbarkeitszauber dienenden Reste von dem Fest der Aussaat getrennt werden.[6]) Rohdes Einwand a. a. O. 556, den auch Robert a. a. O. 370 treffend findet, daß die dreitägige Enthaltsamkeit der *ἀντλήτριαι* nicht befohlen zu werden brauchte, da alle Thesmophorienfeiernden zu neuntägiger Enthaltsamkeit verpflichtet

---

1) Newton, Halicarnassus, Cnidus and the Branchidae 2, 383 u. Travels and Discov. in the Levant 2, 180.

2) Epiphanios, adv. haer. 3 p. 1092 *παρ' Ἕλλησι δὲ πόσα μυστήρια καὶ τελεταί. ὡς αἱ μεγαρίζουσαι γυναῖκες καὶ θεσμοφοριάζουσαι ἀλλῆλαι πρὸς ἀλλήλας διαφέρονται, ὅσα τὰ ἄλλα.* Dagegen ist bei Clem. Alex., protrept. p. 14 P. mit Lobeck und Rohde *μεγάροις* zu lesen statt des unmöglichen *μεγαρίζοντες*.

3) Rh. M. 25 (70) 548 ff. = Kl. Schr. 2, 355 ff.

4) Herm. 20 (85) 367 ff. u. 21 (86) 123 A. 1.

5) A. Mommsen, Feste der Stadt Athen, S. 318.

6) Daß die Thesmophorien das sind, sagt noch Cornutus, Theol. c. 28 p. 55 Lang *καθὸ παρὰ τὸν τοῦ σπόρου καιρὸν τὴν ἑορτὴν αὐτῆς ἄγουσι.*

waren, ist nicht stichhaltig. Denn die neuntägige Frist ist Ovid a. a. O. (s. S. 316) entnommen und kann, wie aus dem dort Gesagten erhellt, für die attischen Thesmophorien nicht verbindlich sein. Noch mehr, diese Zahl stammt aus dem homerischen Hymnos auf Demeter V. 47 ff., wo erzählt wird, daß Demeter nach dem Raub der Kore neun Tage ohne Nahrung und ohne Bad suchend umherschweifte; das hat aber nichts mit den Thesmophorien, sondern mit den eleusinischen Mysterien zu tun.

Wenn die Heraufholung der Fleischreste und das Vermischen mit dem Saatkorn der alte Hauptritus ist, so muß er nach den einleitenden Festen angesetzt werden, und zwar scheint es, daß hier die Nachtfeier passend herangezogen werden kann, da die Nachtzeit für die mystischen Riten (die *ἀρρητοφόρια* der Scholien) geeignet ist und an dem folgenden Tag, *Καλλιγένεια*, noch für andere Riten Platz gefunden werden muß. Seit dem Hinabwerfen der Ferkel muß längere Zeit verstrichen sein, denn die Reste waren unbedeutend; das soll erklärt werden durch die Angabe, daß unten in dem Erdschlund Schlangen seien, die das meiste von dem Hinabgeworfenen verzehren. Da ferner der Scholiast sowohl die Heraufholung wie das Hinabwerfen zu den Thesmophorien rechnet, ist die Annahme Frazers zu Paus. 9, 8, 1 die wahrscheinlichste, daß, was an dem einen Thesmophorienfest hinabgeworfen wurde, an dem nächsten heraufgeholt wurde.[1]) Dann muß aber das Hinabwerfen der letzte Akt sein und kann nicht an der Nesteia stattfinden, wie Stengel annimmt.[2])

Um nicht ein gar zu fragmentarisches Bild zu gewinnen, habe ich hier den attischen Gebrauch erörtern müssen; daß Entsprechendes in den Thesmophorien anderen Ortes vorkam, beweisen nicht nur die *μέγαρα* der Demeter, sondern auch andere Zeugnisse. Denselben Ritus finden wir wieder in einem Heiligtum der Demeter und der Kore in Potniai[3]), und wegen der Funde in der Krypte des Demeterheiligtums in Knidos ist er auch dort vorauszusetzen. Daß hier Thesmophorien vorliegen,

---

1) Frazer, Encycl. Brit.[9] 23, 296 bezieht die Namen *ἄνοδος* und *κάθοδος* auf die Heraufholung und das Hinabwerfen der Ferkel, setzt also jene Zeremonie auf den ersten Tag; wegen des schon Angeführten scheint die alte Erklärung wahrscheinlicher, daß *ἄνοδος* sich auf die Rückkehr von Halimus bezieht.

2) Stengel, Gr. Kultusalt.[2] 203.

3) Paus. 9, 8, 1 *ἐν χρόνῳ δὲ εἰρημένῳ δρῶσι καὶ ἄλλα ὁπόσα καθέστηκέ σφισι, καὶ ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀφιᾶσιν ὗς τῶν νεογνῶν· τοὺς δὲ ὗς τούτους ἐς τὴν ἐπιοῦσαν τοῦ ἔτους ὥραν ἐν Δωδώνῃ φασὶν ἐπι ** λόγῳ τῷδε ἄλλος πού τις πεισθήσεται.* Stünde es fest, daß die Schweine in Dodona wieder zum Vorschein kämen, so wäre ein ähnlicher Ritus für diesen Ort anzunehmen.

kann nicht zweifelhaft sein. In dem Aition erschien neben Demeter und Kore Eubuleus; er muß also in dieser Kulthandlung eine Rolle gespielt haben, obgleich die dürftige Überlieferung von den Thesmophorienriten nichts davon berichtet. Dagegen kann man mit Fug schließen, daß, wo Eubuleus neben den Thesmophoriengöttinnen erscheint, die Kulthandlung, die das von ihm und seinen Schweinen erzählende Aition erklären soll, d. h. das Hinabwerfen von Ferkeln in *μέγαρα*, vorgekommen ist. Dies ist der Fall auf Delos, wo nach den Rechnungen vom J. 250 der Demeter, Kore und Zeus Eubuleus geopfert wird, und auf Paros, wo eine Weihung neben Demeter Thesmophoros und Kore Zeus Eubuleus nennt.[1]) Das Geheimopfer auf Delos ist vielleicht in den Worten der Rechnung *ταῖς ἱερείαις εἰς ἱερά* zu erkennen.

Aischrologie und Abbilder der Zeugungsglieder sind für alle Fruchtbarkeitsfeste charakteristisch; in dem Artemis- und Dionysoskult begegneten sie. Für die Aischrologie in den attischen Thesmophorien haben wir das späte Zeugnis des Kleomedes[2]); der Scholiast Rohdes, der über sie bei den Haloen berichtet, schweigt bei den Thesmophorien. Das ist wahrscheinlich nur ein Zufall, denn bei der Parallelfeier der Stenien war die Aischrologie üblich[3]), und für die sizilischen Thesmophorien bezeugt sie Diodor a. a. O. Daß die *σχήματα ἀνδρῶν* in dem Lukianscholion, die neben den Ferkeln in den Erdschlund hinabgeworfen wurden, Phallen bedeuten, hat Rohde bewiesen.[4]) Auch die viel selteneren *cunni* kommen vor, wie bei den gleichartigen Haloen in Athen nach dem zweiten Lukianscholion Rohdes; so bei den syrakusanischen Thesmophorien nach Heraklides a. a. O. und bei den attischen nach einem späten Zeugnis.[5])

---

1) I G XII 5, 227 *Ἐρασίππη Πράσωνος Ἥρη Δήμητρι Θεσμοφόρωι καὶ Κόρηι καὶ Διὶ Εὐβουλεῖ καὶ Βαυβοῖ.* Kern, AM. 16 (91) 7, nimmt Zusammenhang mit dem eleusinischen Kult an; das ist für Baubo wohl richtig; was aber Eubuleus betrifft, so muß er in Anbetracht des delischen Opfers und des Aition als ein alter Gott der Thesmophorien betrachtet werden.

2) Kleomed., cycl. theor. 2, 1 p. 112 *ὧν τὰ μὲν ἐκ χαμαιτυπείων ἄν τις εἶναι φήσειε, τὰ δὲ ὅμοια τοῖς λεγομένοις ἐν τοῖς Δημητρίοις ὑπὸ τῶν θεσμοφοριαζουσῶν γυναικῶν.*

3) Photius, Hesych s. v. *Στήνια* u. dieser s. v. *στηνιῶσαι.*

4) A. a. O. 551; noch ein Beispiel Epiphanios, adv. haer. 3, 2 p. 1092 *παρακόψαντές τε τὸν παῖδα τὸν ἄρρενα ἄνευ σχήματος μορίων διατελέσαντες.*

5) Theodoret, affect. cur. 3 p. 784 Schulze *τὸν κτένα τὸν γυναικεῖον (οὕτω δὲ τὸ γυναικεῖον ὀνομάζουσι μόριον) ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις παρὰ τῶν τετελεσμένων γυναικῶν θείας τιμῆς ἀξιούμενον.*

Der Parallelismus zwischen der Generation in der Menschen- und in der Pflanzenwelt ist für die primitive Vorstellung eine fundamentale Tatsache, die in der ganzen Welt im Kult Ausdruck gefunden hat[1]), und daher wird eine Fruchtbarkeitsfeier selten nur auf das eine Gebiet beschränkt, sondern bekommt eine allumfassende Geltung. Die Thesmophorien sind ein Frauenfest und ein agrarisches Fest zugleich. Den wahren Grund hat Miss Harrison Prol. 272 erkannt; der Ackerbau gehört in der primitiven Gesellschaft dem Weib — noch viele Beispiele könnten hinzugefügt werden —, und der Ausschluß der Männer ist ein Rest aus der Zeit, als es so auch bei den Urvätern der Griechen war. Da nun Kinderzeugung und Bestellung der Felder immer zusammengestellt wurden und die Mutterschaft nach der alten Anschauung die höchste Aufgabe der Frau war, mußten die Frauen ganz natürlich bei ihrem speziellen Fest auch für sich Fruchtbarkeit erflehen. In Athen scheint das der Hauptzweck des dritten Tages gewesen zu sein; denn *Καλλιγένεια*[2]), die diesem Tag ihren Namen gegeben hat, kann nur diese Bedeutung haben, und in den parallelen halimusischen Mysterien spielten die Genetyllides dieselbe Rolle.[3]) Plutarch wundert sich a. a. O., daß die Eretrierinnen bei ihren Thesmophorien die Kalligeneia nicht anriefen; wahrscheinlich gehörte also diese Anrufung auch böotischer Sitte an; das eretrische Fest wird einen mehr agrarischen Charakter gehabt haben.

Schließlich bleibt der Name *Θεσμοφόρια* zu erwägen. Daß Demeter *Θεσμοφόρος* eine *legifera* sein sollte, ist heute aufgegeben worden, doch sucht man diese Deutung in gewissem Sinne aufrechtzuhalten. Sie soll die Beschützerin der ehelichen Rechte der Frauen sein[4]); das streitet gegen die Riten des Festes, und *θεσμοὺς φέρειν* ist kein Griechisch; auch der von A. Mommsen eingeschlagene Umweg[5]) rettet die Deutung nicht. Die sprachliche Analogie der ähnlichen Festnamen

1) Beispiele s. z. B. Frazer GB² 2, 204ff.; für heutige nordeuropäische Gebräuche Mannhardt, BK. 422ff.; die antiken hat neuerdings Dieterich, Mutter Erde, behandelt; eine Menge Beispiele zusammengestellt von Preller, Dem. u. Perseph. 354 A. 61.

2) Kalligeneia als eine sehr verbreitete Sondergöttin, Usener, Göttern. 122f.

3) Es wäre daher natürlich, daß die Lebensrute bei den Thesmophorien zur Verwendung käme. Hesych s. v. *μόροττον· ἐκ φλοιοῦ πλέγμα τι, ᾧ ἔτυπτον ἀλλήλους τοῖς Δημητρίοις* bezeugt sie für die Demetrien, damit sind sehr wahrscheinlich wie bei Kleomedes (S. 322 A. 2) die Thesmophorien gemeint; vgl. Mannhardt, MF. 120f.

4) P.-R. 774; Bloch in RL. 2, 1329. Dieser Sinn ist schon im Altertum hineingelegt worden. 5) A. Mommsen, Feste der Stadt Athen, S. 316 u. A. 8.

Ἑρσηφόρια, *Ὀσχοφόρια*, *Ἀρρητοφόρια*, *Φαλλοφόρια* usw. zeigt, daß *θεσμοί* etwas bei dem Feste Getragenes sind. Der Lukianscholiast sagt, daß die Thesmophorien auch *ἀρρητοφόρια* genannt wurden; also müssen diese *ἄρρητα* oder *ἀκίνητα* in dem *μέγαρον* der Demeter, wie Herodot 6, 134 sagt, gerade die *θεσμοί* sein. Das ist ein zwingender Schluß, den Frazer gezogen hat, der in den *θεσμοί* die 'niedergelegten Dinge' sucht, d. h. die Ferkelreste usw., die später heraufgeholt werden.[1]) Der Grund, warum diese selbstverständliche Deutung nicht schon lange angenommen worden ist, liegt darin, daß eine hierzu passende Bedeutung des Wortes *θεσμός* nicht aufgewiesen worden ist. Es mag jedoch darauf hingewiesen werden, daß *θεσμός* auch verschiedene sinnliche Bedeutungen hat, wie 'Fuge' bei Hesych s. v. und, was hier sehr in Betracht kommen muß, *θησαυρός* bei Anakreon, d. h. ein niedergelegter, verborgener Schatz.[2]) In diesem Sinne können jene *sacra* *θεσμοί* genannt werden und das Tragen von ihnen *θεσμοφόρια*.[3])

Das wenige, was wir von anderen Orten über die Thesmophorien wissen, vereinigt sich also mit den Nachrichten aus Athen zu einem recht einheitlichen Bilde. Wären wir besser informiert, so würden wir größere Verschiedenheiten wahrnehmen, obgleich die Demeter-Kore-Feste unter sich in lebhaften Wechselbeziehungen standen, und der ungewöhnlich durchdachte und feste *ἱερὸς λόγος*, der als Aition sämtlicher Feste galt, auf die Ausgestaltung und Umbildung der alten Gebräuche sicher größeren Einfluß übte als in irgend einem anderen Kulte. Aus dem hier aufgezogenen Bilde fallen heraus die unten zu besprechenden delischen Megalartien, die ein Tag der dortigen Thesmophorien sein sollen, und noch mehr die Thesmophorien zu Kyrene. Der Oikist Battos trachtete danach, die Mysterien der Thesmophoros zu sehen, büßte aber für seine Neugierde dadurch, daß er von den Frauen entmannt wurde. Die Riten sind ganz andere. Die eingeweihten Frauen werden Schlächterinnen (*σφάκτριαι*) genannt, während

---

1) Encycl. Brit.[9] 23, 296. Harrison, Prol. 137 deutet *θεσμός* von *θέσσασθαι* als Zaubermittel; das scheint viel unsicherer.

2) Apollon., lex. hom. p. 87 Bekker s. v. *θέσθαι* — — — *καὶ γὰρ ὁ θησαυρὸς θεσμὸς λέγεται, καθάπερ καὶ Ἀνακρέων λέγει· ἀπὸ δ' ἐξείλετο θεσμὸν μέγαν* (fr. 58 Bergk[4]).

3) Daß eine ähnliche Bedeutung dem antiken Sprachempfinden nicht fremd war, zeigt die verworfene Deutung bei Cornutus, Theol. c. 28 p. 56 Lang *ἐντεῦθεν θεσμοθέτιν αὐτὴν προσηγόρευσαν οἷον νομοθέτιν οὖσαν, οὐκ ὀρθῶς τινων θεσμὸν ὑπολαβόντων εἰρῆσθαι τὸν καρπὸν ἀπὸ τοῦ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι καὶ θησαυρίζεσθαι.*

sonst ein blutiges Opfer bei den Thesmophorien nicht erwähnt wird; sie haben Schwerter, und ihre Hände und Gesichter sind mit dem Blute der Opfertiere beschmiert.[1]) Dieses ist ein sehr altertümlicher Zug, der vielerorts in Geheimkulten begegnet; vgl. auch die oben (S. 215) besprochene Beschmierung des Gesichts mit Schlamm, Gips usw. Die Parallele bietet das Opfer an Demeter Chthonia in Hermione und an Despoina in Lykosura.

Fest der Demeter Achaia und andere den Thesmophorien verwandte Feste.

Mit den Thesmophorien zeigt dieses böotische Fest[2]) die größte Verwandtschaft. Es findet in dem nach der Göttin benannten Saatmonat (Damatrios-Pyanopsion) zu derselben Zeit wie jene statt, und die *μέγαρα* sind hier wie dort der Zentralpunkt des Kultes. Zum rechten Verständnis der Worte *τῆς Ἀχαίας μέγαρα κινοῦσι* ist an den Ausdruck Herodots 6, 134 zu erinnern, wo er die Geschichte von Miltiades erzählt, der über die Umfriedigung des Heiligtums der Demeter Thesmophoros sprang und nach dem *μέγαρον* ging *κινήσοντά τι τῶν ἀκινήτων*. Diese Dinge, die von den Ungeweihten nicht berührt werden durften, sind eben die *sacra* der Thesmophorien, die wir aus Athen und Knidos kennen, und in dem *μέγαρα κινεῖν* bei dem Fest der Demeter Achaia müssen wir ähnliche Kulthandlungen sehen. Das Hinabwerfen von Ferkeln ist ja gerade auch für Böotien (Potniai) bezeugt. Daneben fühlt man aber bei dem Ausdruck sehr deutlich auch die Hindeutung auf die Erde, die jetzt bei der Pflügung und beim Säen umgewendet wird; diesen Zusammenhang hat Plutarch selbst sehr lebhaft empfunden.[3])

---

1) Suidas s. v. *Θεσμοφόρος· ὅτι Βάττος ὁ Κυρήνην κτίσας τῆς Θεσμοφόρου τὰ μυστήρια ἐγλίχετο μαθεῖν καὶ προσῆγε βίαν λίχνοις ὀφθαλμοῖς χαριζόμενος.* und *σφάκτριαι· ἱέρειαι. μετὰ τῆς ἱερᾶς στολῆς ὅλαι τελούμεναι μυστικῶς σφάκτριαι καταλειφθεῖσαι καὶ αἴρουσαι τὰ ξίφη γυμνά, καὶ αὗται καταπλέας ἔχουσαι τοῦ αἵματος τὰς χεῖρας καὶ τὰ πρόσωπα μέντοι, ἦσαν δὲ ἐκ τῶν ἱερείων χρισάμεναι, ἀθρόαι ὑφ' ἑνὶ συνθήματι ἐπὶ τὸν Βάττον ἦξαν, ἵνα αὐτὸν ἀφέλωνται τοῦ ἔτι εἶναι ἄνδρα.*

2) Plut., Is. et Os. p. 378 E *καὶ Βοιωτοὶ τὰ τῆς Ἀχαίας μέγαρα κινοῦσιν, ἐπαχθῆ τὴν ἑορτὴν ἐκείνην ὀνομάζοντες, ὡς διὰ τὴν τῆς Κόρης κάθοδον ἐν ἄχει τῆς Δήμητρος οὔσης. ἔστι δ' ὁ μὴν οὗτος περὶ Πλειάδας σπόριμος, ὃν Ἀθὺρ Αἰγύπτιοι, Πυανεψιῶνα Ἀθηναῖοι, Βοιωτοὶ δὲ Δαμάτριον καλοῦσι.*

3) Plut., qu. rom. p. 272 E *ἢ ὅτε κινοῦσι τὴν γῆν ἀρχόμενοι σπόρου, μεμνῆσθαι μάλιστα τῶν κάτω προσήκει.*

Die Böoter nannten das Fest ein Trauerfest (ἐπαχϑῆ). Das stammt aus der Sage von dem Raub, die auch hier als Aition dienen mußte, und daher wird auch von den meisten Alten Ἀχαία als die Trauernde erklärt. Die zweite Erklärung leitet den Namen aus dem Schall von Pauken und Zymbeln her bei dem Suchen nach der verschwundenen Kore.[1]) Man erinnert sich hierzu, daß nach dem Lukianscholiast Rohdes Lärm gemacht wird, wenn die ἀντλήτριαι die *sacra* aus dem μέγαρον heraufholen und darin niederlegen; das würde noch einen Berührungspunkt zwischen den Riten der Thesmophoros und der Achaia ergeben; wahrscheinlich ist jedoch die Erklärung ein Autoschediasma ohne kultische Grundlage.

Da diese Etymologie unzureichend ist, greift man jetzt gewöhnlich zu dem Notbehelf, Ἀχαία als die Achäerin zu erklären[2]); dieser Name ist befremdlich für eine Göttin, die in Böotien und Attika zu Hause ist. Ich verdanke Lagercrantz eine, wie mir scheint, evidente Etymologie, die alle Schwierigkeiten behebt. Er stellt Ἀχαία mit ὀχή, Nahrung, zusammen und vergleicht als Parallele das Epitheton der Demeter Ὀμπνία von dem gleichbedeutenden ὄμπνη.[3]) Ἀχαία ist also die Göttin der 'Nahrung', d. h. wieder die kornspendende Göttin des Ackerbaues. Als solche zeigt sie sich durch das Fest zur Zeit der Aussaat, daher erhält sie nach den Tetrapolisfasten in dem Erntemonat Thargelion ein Opfer[4]) und heißt in Ikonion δεκάμαζος[5]); daher werden die bei den delischen Megalartien-Thesmophorien gebackenen Brote ἀχαῖναι genannt, wie längst bemerkt worden ist, und daher heißt schließlich die älteste der hyperboreischen Jungfrauen auf Delos Ἀχαιία; über ihre Stellung s. S. 207.

---

1) Hesych (nur die erste), Suidas, Et. m. s. v.

2) Wilamowitz, Herm. 21 (86) 106 A. 1; Töpffer, Att. Gen. 296; danach P.-R. 752 A. 3, wo weitere Literatur.

3) Lagercrantz schreibt mir ungefähr folgendes: Der unbetonte Vokal pflegt dem betonten assimiliert zu werden, vgl. ἀστακός neben ὀστακός, kret. ἄναιρον neben *ὄναρ (ἄναιρον> *ὀνάριον) geht von den Kasus aus, in denen die zweite Silbe betont war. Also ἀχαῖα aus *ὀχαία. Die Bildung gehört zu den sehr gewöhnlichen Adj. auf -αῖος zu ο- und α-Stämmen; ein solches Subst. liegt in ὀχή, Nahrung, vor; Hesych s. v. u. Lykophr. 482. Der Zusammenhang zwischen den beiden Wörtern wurde wie gewöhnlich bei Eigennamen vergessen; daher trat Rückführung des α-Vokals nicht ein. Eine schlagende Parallele bietet Demeter Ὀμπνία; ὄμπνη, Nahrung, Hesych s. v. u. Lykophr. 621.

4) v. Prott, FS. Nr. 26B, Z. 27.

5) CIG 4000 Z. 14f. ἀρ[χ]ι[ε]ρε[ί]ς [Ἀχ]αίας δήμου χάριν τῆς δ[ε]κα[μά]ζου τετρακόρης τε [ϑε]ᾶς πρόπολοι κ[α]ὶ Δι[ο]νύσου.

Noch einige andere Feste scheinen, nach den spärlichen Nachrichten zu urteilen, am nächsten den Thesmophorien verwandt zu sein. So das Fest der *Demeter Mysia* unweit *Pellene*. Pausanias erwähnt die Göttin zweimal, 2, 18, 3, wo er erzählt, daß ihr Tempel des Daches ermangelte und daß neben ihm ein Tempel der Kore, des Pluton und der Demeter stand; an einer anderen Stelle beschreibt er das Fest in dem Mysaion genannten Heiligtum, das in einem Hain mit allerlei Bäumen und einer starken Quelle lag.[1]) Es war siebentägig, die Hauptfeier fand aber in der Nacht nach dem dritten Tage statt, und das männliche Geschlecht war davon so streng ausgeschlossen, daß sogar die Hunde hinausgetrieben wurden. Die Neckereien des folgenden Tages sind Aischrologie. Alle diese Züge, auch die Nachtfeier, sind von den Thesmophorien bekannt.

Das Demeterfest in *Aigila* gehört ebenfalls zu den Festen, von denen die Männer ausgeschlossen sind. Wir kennen es nur aus der romantischen Erzählung, wie die festfeiernden Frauen die angreifenden Messenier mit Opfermessern, Bratspießen und Fackeln niedermachten[2]); für die Einzelheiten der Feier ist die Erzählung kaum verwertbar.

Auch das Fest *Arkadia*, das Stephanus Byz. aus dem 16. von Demeter handelnden Buche des Werkes des Apollodor *περὶ θεῶν* heranzieht, um die Umbenennung der Landschaft zu begründen[3]), tritt in diese Reihe, da es der Aussaat galt. Der Name ist rätselhaft und vielleicht nicht der eigentliche. Von den Thesmophorien in Arkadien haben wir das S. 313 A. 1 angeführte Zeugnis des Herodot.

Auf *Kos* gab es Mysterien der Demeter, zu denen nur Frauen Zutritt hatten. Wir kennen sie aus einer Inschrift, die die Besetzung des

1) Paus. 7, 27, 9 *ἄγουσι δὲ καὶ ἑορτὴν τῇ Δήμητρι ἐνταῦθα ἡμερῶν ἑπτά.* 10. *τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς ὑπεξίασιν οἱ ἄνδρες ἐκ τοῦ ἱεροῦ, καταλειπόμεναι δὲ αἱ γυναῖκες δρῶσιν ἐν τῇ νυκτὶ ὁπόσα νόμος ἐστὶν αὐταῖς· ἀπελαύνονται δὲ οὐχ οἱ ἄνδρες μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν κυνῶν τὸ ἄρρεν. ἐς δὲ τὴν ἐπιοῦσαν ἀφικομένων ἐς τὸ ἱερὸν τῶν ἀνδρῶν, αἱ γυναῖκές τε ἐς αὐτοὺς καὶ ἀνὰ μέρος ἐς τὰς γυναῖκας οἱ ἄνδρες γέλωτί τε ἐς ἀλλήλους χρῶνται καὶ σκώμμασιν.*

2) Paus. 4, 17, 1 *ἔστι δὲ Αἴγιλα τῆς Λακωνικῆς, ἔνθα ἱερὸν ἵδρυται ἅγιον Δήμητρος. ἐνταῦθα ἐπιστάμενος ὁ Ἀριστομένης καὶ οἱ σὺν αὐτῷ τὰς γυναῖκας ἀγούσας ἑορτήν ** ἀμύνεσθαι τῶν γυναικῶν οὐκ ἄνευ τῆς θεοῦ προαχθεισῶν λαμβάνουσιν οἱ πολλοὶ τῶν Μεσσηνίων τραύματα μαχαίραις τε, αἷς τὰ ἱερεῖα αἱ γυναῖκες ἔθυον, καὶ ὀβελοῖς, οἷς τὰ κρέα ἔπειρον ὀπτῶσαι· τὸν δὲ Ἀριστομένην τύπτουσαι ταῖς δᾳσὶ ζῶντα αἱροῦσιν.*

3) Steph. Byz. s. v. *Ἀρκάς· — — Ἀρκάδια τῇ Δήμητρι μέλλοντες θύειν ἄνθρωποι, ταύτην γὰρ τὴν θυσίαν συνεστήσαντο μετὰ τὸν πρῶτον σπόρον, ὅτι αὐτῆς ἐκ γῆς ἔμολεν ὁ καρπὸς εἰς τροφὴν καὶ σπόρον, καὶ οὕτω τὰ Ἀρκάδια τιμῆς χάριν.*

Priesterinnenamtes der Demeter regelt.[1]) Wer die Göttin war, wird nicht gesagt; jedenfalls scheinen kleinasiatische Elemente in den Kult eingedrungen zu sein, da in den letzten, verstümmelten Zeilen eine Geldsammlung (*ἀγερμός*) erwähnt wird (vgl. S. 256 f.).

Opfer an Demeter auf Mykonos.

Wegen der erwähnten Ähnlichkeiten rechnen viele[2]) die Mysterien der Demeter Mysia ohne weiteres zu den Thesmophorien. Wie große Vorsicht in der Zuteilung zu beobachten ist, zeigt das Opfer an *Demeter, Kore* und *Zeus Buleus* am 10. Lenaion auf Mykonos.[3]) Nur Frauen dürfen teilnehmen; die Behörden sollen nur vorher kontrollieren, ob die Opfertiere tauglich sind. Wir kennen diese Göttertrias bei den Thesmophorien, und v. Prott hat mit Recht die beiden Feste verglichen.[4]) Das mykonensische Opfer gehört zu denen, die die Saat während ihres Wachstumes begleiten und schützen und oft in die Mitte des Winters fallen; von Anfang an sind diese Riten den bei der Aussaat vorgenommenen in Sinn und Form sehr ähnlich. Über den Zusammenhang mit den Lenäen s. S. 278 f.

Einen Monat vorher, am 12. Poseideon, wurde noch ein Opfer für die Saaten der *Demeter Chloe* dargebracht; das Opfertier ist wie so oft eine trächtige Sau, dazu eine andere.[5]) Gleichzeitig erhält Poseidon Temenites ein Opfer. v. Prott F. S. 16 hat die in die Augen fallende Analogie der attischen Haloen herangezogen, an denen

---

1) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 386; SIG² 591 Z. 9 *παρασκευάσαι ταῖς τελουμέναις τὰς ἱερῆς τὰ νομιζόμενα*; die merkwürdige Scheidung zwischen *ταῖς τελευμέναις* und *ταῖς ἐπινυμφευομέναις* Z. 5 ist nicht befriedigend erklärt; soll das bedeuten diejenigen, die, weil Bürgerinnen, als solche eingeweiht worden sind, und diejenigen, die durch Heirat mit einem Koer dieses Recht erlangt haben? Vgl. *mutatis mutandis* SIG² 615 Z. 21 f. (A. 3).

2) Z. B. Preller, Demet. u. Pers. 347 f.

3) SIG² 615; v. Prott, FS. Nr. 4 Z. 16 *Ληναιῶνος δεκάτηι ἐπὶ ὠιδῆι ὑπὲρ καρποῦ Δήμητρι ὖν ἐνκύμονα πρωτοτόκον, Κόρηι κάπρον τέλεον, Διὶ Βουλεῖ χοῖρον· ταῦτα διδόντων ἱεροποιοὶ ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου, καὶ ξύλα διδόντων καὶ ὀλάς. ἐπιμελέσθων δὲ τῶν ἱερῶν ὅπως καλὰ ἦι ἄρχοντες καὶ ἱερεῖς· ἐὰν δέ τι δέηι καλλιερεῖν, ἱεροποιοὶ διδόν[τ]ων· εἰς δὲ τὴν ἑορτὴν [πελ]αζέτω Μυκονιάδων ἡ βουλο[μ]έ[νη κ]αὶ τῶν οἰκουσῶν ἐμ Μυκό[ν]ωι ὅσαι ἐπὶ Δήμητρα τετέλ[η]νται.*

4) v. Prott, FS. S. 16 gegen Kerns Annahme einer Affiliation an die eleusinischen Mysterien.

5) A. a. O Z. 11 *τῆι αὐτῆι ἡμέραι Δήμητρι Χλόηι ὗες δύο καλλιστεύουσαι, ἡ ἑτέρα ἐγκύμ[ων]· νῶτογ κόπτετα[ι] τῆς ἐγκύμονος· τὰς ὗς β[ουλ]ὴ κ[ρινέ]τ[ω]· μ[αγίρ]ωι ἄρχοντες διδόντων ὀσφὺν καὶ κωλῆν τῆς ὑὸς τῆς ἑτέρης, ἀλφίτω[ν] δύο χοίνικας, οἴνου τρεῖς κοτύλ[α]ς.*

auch Poseidon teilhatte. Die Haloen sind kein Tennenfest, wozu man sie gewöhnlich mit Verkennung der Zeitlage zu machen sucht, sondern verfolgen denselben Zweck wie das mykonensische Opfer an Demeter Chloe, die eben aufkeimende Saat gegen schädliche Einflüsse zu schützen und ihr Wachstum zu befördern.[1]) Das Epitheton Chloe zielt also auf das Grün der aufkeimenden Saat, es wird aber auch auf das Grün des Frühlings zurückgeführt, und darum ist Demeter Chloe auch eine Frühlingsgöttin und hat Feste in der schönen Frühlingszeit.[2])

Chthonia in Hermione.

Das Fest der Demeter Chthonia ist ausführlich beschrieben von Pausanias[3]), auf dessen Text ich für die Einzelheiten verweise; Älian[4]) lehrt nichts Neues. Die Chthonien müssen das Hauptfest von Hermione gewesen sein, denn Asine in Messenien, wohin sich die von den Argivern vertriebenen Einwohner der gleichnamigen Stadt in der Argolis begeben hatten, hat beschlossen, als Zeichen der Verwandtschaft und Freundschaft eine Theorie an Demeter Chthonia zu senden, die

1) S. meine Stud. de Dion. att. 96ff.; die Haloen gelten daneben auch den Gärten und Pflanzungen.

2) Cornutus, Theol. c. 28 p. 55 Lang *περὶ δὲ τὸ ἔαρ τῇ Χλόῃ Δήμητρι θύουσι μετὰ παιδιᾶς καὶ χαρᾶς, ἰδόντες χλοάζοντα καὶ ἀφθονίας αὐτοῖς ἐλπίδα ὑποδεικνύντα.*

3) Paus. 2, 35, 5 *Χθονία δ' οὖν ἥ θεός τε αὐτὴ καλεῖται, καὶ Χθόνια ἑορτὴν κατὰ ἔτος ἄγουσιν ὥρᾳ θέρους. ἄγουσι δὲ οὕτως. ἡγοῦνται μὲν αὐτοῖς τῆς πομπῆς οἵ τε ἱερεῖς τῶν θεῶν καὶ ὅσοι τὰς ἐπετείους ἀρχὰς ἔχουσιν, ἕπονται δὲ καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες. τοῖς δὲ καὶ παισὶν ἔτι οὖσι καθέστηκεν ἤδη τὴν θεὸν τιμᾶν τῇ πομπῇ· οὗτοι λευκὴν ἐσθῆτα καὶ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ἔχουσι στεφάνους. πλέκονται δὲ οἱ στέφανοί σφισιν ἐκ τοῦ ἄνθους ὃ καλοῦσιν οἱ ταύτῃ κοσμοσάνδαλον, ὑάκινθον ἐμοὶ δοκεῖν ὄντα καὶ μεγέθει καὶ χρόᾳ· ἔπεστι δέ οἱ καὶ τὰ ἐπὶ τῷ θρήνῳ γράμματα. 6. τοῖς δὲ τὴν πομπὴν πέμπουσιν ἕπονται τελείαν ἐξ ἀγέλης βοῦν ἄγοντες διειλημμένην δεσμοῖς τε καὶ ὑβρίζουσαν ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος. ἐλάσαντες δὲ πρὸς τὸν ναὸν οἱ μὲν ἔσω φέρεσθαι τὴν βοῦν ἐς τὸ ἱερὸν ἀνῆκαν ἐκ τῶν δεσμῶν, ἕτεροι δὲ ἀναπεπταμένας ἔχοντες τέως τὰς θύρας, ἐπειδὰν τὴν βοῦν ἴδωσιν ἐντὸς τοῦ ναοῦ, προσέθεσαν τὰς θύρας. 7. τέσσαρες δὲ ἔνδον ὑπολειπόμεναι γρᾶες, αὗται τὴν βοῦν εἰσιν αἱ κατεργαζόμεναι· δρεπάνῳ γὰρ ἥτις ἂν τύχῃ τὴν φάρυγγα ὑπέτεμε τῆς βοός. μετὰ δὲ αἱ θύραι τε ἠνοίχθησαν, καὶ προσελαύνουσιν οἷς ἐπιτέτακται βοῦν δευτέραν καὶ τρίτην ἐπὶ ταύτῃ καὶ ἄλλην τετάρτην. κατεργάζονταί τε δὴ πάσας κατὰ ταὐτὰ αἱ γρᾶες, καὶ τόδε ἄλλο πρόσκειται τῇ θυσίᾳ θαῦμα· ἐφ' ἥντινα γὰρ ἂν πέσῃ τῶν πλευρῶν ἡ πρώτη βοῦς, ἀνάγκη πεσεῖν καὶ πάσας. 8. θυσία μὲν δρᾶται τοῖς Ἑρμιονεῦσι τὸν εἰρημένον τρόπον.*

4) Älian, NA. 11, 4 mit einem Hymnus des Aristokles, der als Opfertier den Stier, nicht die Kuh erwähnt, wohl eine Nachlässigkeit.

eine Opferkuh mitführte und an der Prozession teilnahm.[1]) Die Hermionenser beschließen die Theorie zu empfangen und setzen dafür einen *θεαροδόκος* ein.[2])

Die vier Kühe, die in der Prozession geführt wurden, wurden, die eine nach der anderen, in den Tempel hineingetrieben, wo vier alte Weiber auf Thronen sitzend warteten; sobald ein Tier hineinkam, wurde die Tür geschlossen, und die Weiber machten es mit Sicheln nieder. Daß der Ritus zu der agrarischen Fruchtbarkeit in Beziehung steht, zeigt schon das Opferinstrument, die Sichel; ob aber hierin eine Tötung des Erntedämons zu sehen ist, wie Mannhardt MF 64ff. meint, ist bei dem Fehlen von einschlägigen Details unsicher.

In einem Heiligtum der alten Stadt wurden der Demeter Geheimopfer verrichtet[3]); welcher Art sie waren und welches Verhältnis zwischen ihnen und den Chthonien bestand, ist nicht überliefert.

Demeter tritt in Hermione gewöhnlich allein auf[4]); das ist viel stärker zu betonen, als daß sie in dem gekünstelten asigmatischen Hymnus des Lasos[5]) und IG. IV, 687 mit Kore und Klymenos vereint auftritt. Klymenos' Tempel lag dem der Demeter gegenüber (Paus. 2, 35, 9); von einem Kult der Kore ist hier sonst nichts überliefert. Um so selbständiger erscheint Demeter, und daß sie hier eine Erdgöttin ist, bezeugt hinreichend ihr Epitheton Chthonia.

Thalysien.

Wie allgemein Erntefeste im alten Griechenland gefeiert wurden, zeigt eine Stelle des Aristoteles.[6]) Das bekannteste unter ihnen, die

---

1) IG IV, 679; SIG² 654 Z. 1 *καὶ συμπομπεύειν καὶ ἄγειν βοῦν.*

2) Listen von diesen IG IV, 727 A u. B.

3) Paus. 2, 34, 10 *καὶ περίβολοι μεγάλων λίθων λογάδων εἰσίν· ἐντὸς δὲ αὐτῶν ἱερὰ δρῶσιν ἀπόρρητα Δήμητρι.*

4) Vgl. die Liste bei Wide, de sacris Troezen. usw. Diss. Upsala 1888 S. 45f.

5) Bei Athen. 14 p. 624 E *Δάματρα μέλπω Κόραν τε Κλυμένοι' ἄλοχον μελιβόαν ὕμνον ἀνάγων.* A *μελίβοιαν.* Die von Kaibel aufgenommene Korrektur Hartungs bedeutet eine so entschiedene stilistische Verbesserung, daß sie nicht abgewiesen werden kann. Hierdurch wird die Gelegenheit beseitigt, die Kore-Meliboia mit der Schwester des Hyakinthos Polyboia zusammenzustellen (Wide a. a. O. 50, mehr s. in RL. 2, 2631), und allen Spekulationen über den Korekult zu Hermione wird der Boden entzogen.

6) Aristot., Eth. Nic. 8 p. 1160 a *αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὴν οἷον ἀπαρχαί. μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον καιροῖς.* Vgl. Hesych s. v. *συγκομιστήρια· θυσία ἐπὶ καρπῶν συγκομιδῇ.* Nach Eustath. zu *I*, 530 ein anderer Name der Thalysien.

Thalysien, verdankt seine Berühmtheit der Erwähnung bei Homer[1]) und in dem schönen siebenten Idyll des Theokrit. Sehr bezeichnend für die Entfremdung Homers von der Volksreligion ist es, daß bei ihm allen Göttern Opfer dargebracht werden, nur zufällig, scheint es, vergißt Oineus der Artemis, die, über die Vernachlässigung zornig, den kalydonischen Eber sendet.[2]) Doch ist der charakteristische Festplatz, der Dreschplatz, beibehalten. Bei Theokritos[3]) ist dagegen nur von Demeter die Rede; besonders in den letzten Versen tritt ihre Gestalt sehr lebendig vor die Augen des Lesers. Sie hat ihren Altar bei der Tenne, auf der ihr Kornhaufen aufgeschüttet ist, in den die Wurfschaufel nach getaner Arbeit hineingesteckt wird; das Bild der Göttin, Garben und Mohnblüten haltend, steht nebenan.

Die Thalysien Theokrits spielen auf Kos; alle Zweifel daran müssen verstummen, seitdem St. Pantelides in koischen Inschriften die Demen Haleis und Phyxa nachgewiesen hat[4]); sonst werden die Thalysien außer in Notizen, die an Homer anknüpfen, nur von einem ionischen Dichter, Anakreon, erwähnt.[5]) Wir sind also fast nur auf die Schilderung Theokrits angewiesen; er gibt uns für das Verständnis des Festes wertvolle Züge, als echter Dichter aber nur in Andeutungen.

---

1) *I*, 533 *καὶ γὰρ τοῖσι κακὸν χρυσόθρονος Ἄρτεμις ὦρσεν*
χωσαμένη, ὅ οἱ οὔ τι Θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς
Οἰνεὺς ἔρξ'· ἄλλοι δὲ θεοὶ δαίνυνθ' ἑκατόμβας
οἴῃ δ' οὐκ ἔρρεξε Διὸς κούρῃ μεγάλοιο·
ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν· ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ.

2) Die Scholien z. St. und Et. m. s. v. suchen zwischen Homer und dem wirklichen Gebrauch zu vermitteln, indem sie die Thalysien den anderen Göttern und Demeter gefeiert werden lassen.

3) Theokr. 7, 3 *τᾷ Δηοῖ γὰρ ἔτευχε Θαλύσια καὶ Φρασίδαμος κἀντιγένης*
31 *ἁ δ' ὁδὸς ἅδε Θαλυσιάς· ἦ γὰρ ἑταῖροι*
ἀνέρες εὐπέπλῳ Δαμάτερι δαῖτα τελεῦντι
ὄλβω ἀπαρχόμενοι· μάλα γάρ σφισι πίονι μέτρῳ
ἁ δαίμων εὔκριθον ἀνεπλήρωσεν ἀλωάν.
132 *ἔν τε βαθείαις ἁδείας σχοίνοιο χαμευνίσιν ἐκλίνθημες*
ἔν τε νεοτμάτοισι γεγαθότες οἰναρέαισι
155 *βωμῷ πὰρ Δάματρος ἀλωίδος· ἇς ἐπὶ σωρῷ*
αὖτις ἐγὼ πάξαιμι μέγα πτύον· ἁ δὲ γελάσσαι
δράγματα καὶ μάκωνας ἐν ἀμφοτέραισιν ἔχοισα.
Schol. zu V. 3 *Θαλύσια ἡ ἑορτή, ἣν ἐτέλουν τῇ Δήμητρι μετὰ τὴν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν.* 4) BCH 14 (90) 292 ff.

5) Fr. 13B Bergk[4] *οὗτος δηὖτε Θαλυσίοις τίλλει τοὺς κυανασπίδας*, beruht aber auf Korrektur des sehr korrupten Textes. Die nicht angeführten Stellen von Hesych, Suidas, Apollon., lex. hom. p. 86, Et. Gud. u. m., Zonaras s. v. und die Homerscholien z. St. sind mit anderen identisch und wertlos.

Die Thalysien sind bei ihm ein Dankfest nach beendetem Dreschen (V. 33f.); es wird von dem Kornhaufen auf der Tenne gesprochen und die Göttin heißt geradezu *ἁλωίς*. Ein Opfer wird nicht erwähnt; das Fest besteht in einem Mahl, das der Göttin zugerüstet wird, und zu dem auch Gäste eingeladen werden. Bei diesem Mahle lagerte man sich auf *στιβάδες* von Binsen und frisch geschnittenem Weinlaub. Gewiß gehört das zu der ländlichen Szenerie — auch Lykidas will auf der *στιβάς* lagernd seiner Liebe gedenken V. 67ff. —, man darf sich aber auch erinnern, daß bei allen agrarischen Festen diese einfache Lagerstätte aus religiösem Konservatismus die Regel ist. Wenn man dieses Göttermahl mit der einzigen sonst brauchbaren Notiz zusammenhält, daß das erste aus dem neuen Getreide gebackene Brot *θαλύσιον* hieß[1]), wird es deutlich, daß es ein rituelles Mahl war, wodurch der Genuß des jährigen Kornes eingeleitet wurde, und wahrscheinlich wurde dabei der Thalysionkuchen verspeist.

Es fragt sich, was dieses 'Erstlingsopfer', das auch *θάργηλον* genannt wurde, für eine Bedeutung hat. Ist das rituelle Mahl die Verspeisung des in dem Brot innewohnenden Korndämons oder die Aufhebung eines auf dem neuen Getreide ruhenden Tabu?[2]) Welches die Grundbedeutung auch gewesen sein mag, das Mahl war für das religiöse Gefühl der Griechen zu gewöhnlichen Theoxenien geworden; wenn aber trotzdem viele unserer Notizen anstatt der am nächsten liegenden Erklärung, die Thalysien für ein Erntedankfest auszugeben, die anscheinend ferner liegende geben, daß man es in der Feier auf die künftige Ernte absah[3]), so muß diese Nachricht auf wirklicher Überlieferung beruhen und zeigt, daß für die Erstlinge der Thalysien und also wohl für die griechischen Erstlingsopfer überhaupt die erste Erklärung das Richtige trifft. Denn die Verspeisung des Korngeistes geschah, damit er in den Mensch übergehe und auch in der künftigen Zeit seinen Segen verbreite.

1) Athen. 3 p. 114A *τὸν θάργηλον, ὃν τινες καλοῦσι θαλύσιον. Κράτης δ' ἐν β' Ἀττικῆς διαλέκτου θάργηλον καλεῖσθαι τὸν ἐκ τῆς συγκομιδῆς πρῶτον γινόμενον ἄρτον*; danach Eustath. zu *I*, 530.

2) Jenes nimmt Frazer an GB[2] 2, 318ff. unter Anführung einer Menge Beispiele und Mannhardt, BK 218; dieses Harrison, Prol. 82f.

3) Eustath. zu *I*, 530 p. 772, 22 *Θαλύσια δὲ αἱ ἀπαρχαί, ὡς πρὸ ὀλίγων εἴρηται, ἤγουν αἱ μετὰ συλλογὴν τῶν καρπῶν διδόμεναι θεῷ ὑπὲρ τοῦ καὶ εἰς ἔπειτα θάλλειν τὰς ἀρούρας. τινὲς δὲ τῶν ῥητόρων καὶ συγκομιστήρια ταῦτα καλοῦσιν.* Schol. zu *I*, 534; Et. m. *Θαλύσια· τὰς ὑπὲρ εὐθαλίας καὶ εὐφορίας τῶν καρπῶν διδομένας θυσίας μετὰ τὴν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν τοῖς τε ἄλλοις θεοῖς καὶ τῇ Δήμητρι*, Suidas u. Zonaras s. v. *Θαλύσιον* (also das Brot)· *τὸ ὑπὲρ εὐθαλίας διδόμενον* müssen auch in diesem Sinne aufgefaßt werden.

Megalartia.

Die delischen Thesmophorien weichen nicht nur durch ihre Zeitlage ab (S. 316f.). Semos von Delos erzählt, daß die Thesmophoren dort ein *ἀχαΐνη* genanntes Brot herstellten, und daß solche Brote unter Absingen von Liedern herumgetragen wurden. Das Fest wurde Megalartia genannt.[1]) Da aber die Thesmophoren hierbei fungieren, müssen die Megalartia ein Tag der delischen Thesmophorien sein.[2]) Diese *ἀχαΐνη*, welcher Name mit dem Epitheton der Demeter Achaia zusammenhängt (S. 326), muß von derselben Art wie das Thalysion sein, ein Erstlingsopfer, wodurch das jährige Korn eingeweiht wurde. Der Zweck klingt hier in dem Namen durch. Das Fest hieß Megalartia und die Göttin Megalartos, weil man von ihr viele und große Brote und reichliche Nahrung erwartete. Es galt also auch der künftigen Ernte. So müssen auch die delischen Megalartia verstanden werden, obgleich die Zeit, Metageitnion, für die Darbringung von den Erstlingen des ausgedroschenen Getreides etwas spät ist. Da aber die Dreschzeit nach Hesiod op. 597ff. auf den Aufgang des Orion Anfang Juli fiel, kann doch das nach der Beendigung des Dreschens gefeierte Fest bis in den Metageitnion aufgeschoben worden sein. Also scheinen die delischen Thesmophorien mit dem Erntefest zusammenzufallen; der Anlaß ist darin zu finden, daß man schon bei dem Erntefest hauptsächlich der künftigen Ernte gedachte.

Auch anderswo waren die Megalartia verbreitet. Der Monat Megalartios kommt in Halos[3]) und Pyrasos vor. In Skolos in Böotien gab es eine Demeter *μεγαλόμαζος* und eine Demeter *μεγάλαρτος*.[4]) In Delphi werden Megalartia unter den Mahlen der Labyaden genannt.[5]) Eustathios a. a. O. hat einige Nachrichten

---

1) Athen. 3 p. 109E *Ἀχαΐνας· τούτου τοῦ ἄρτου μνημονεύει Σῆμος ἐν η' Δηλιάδος λέγων ταῖς θεσμοφόροις γίνεσθαι. εἰσὶ δὲ ἄρτοι μεγάλοι, καὶ ἑορτὴ καλεῖται Μεγαλάρτια ἐπιλεγόντων τῶν φερόντων· ἀχαΐνην στέατος ἔμπλεων τράγον.*

2) Homolle, BCH 6 (82) 143.

3) Wenn der Megalartios hier dem Anthesterion gleich ist, ergibt sich ein neues Problem (Bischoff, FGA 327 u. N. Jb. f. klass. Philol. 1892 S. 484).

4) Athen. 3 p. 109B u. 10, p. 416C. Eustath. zu *B* 497, p. 265, 29 *δοκεῖ δὲ ἡ κατὰ Βοιωτίαν Σκῶλος ἐπιμεμελημένους ἄρτους ἔχειν. διὸ καὶ μεγαλάρτου φασὶν ἐκεῖ καὶ μεγαλομάζου Δήμητρος ἱδρῦσθαι ἀγάλματα. τὸ δὲ ὅμοιον καὶ ἐν τῇ κατὰ Μεσσαπίους Ἰαπυγίᾳ, παρ' οἷς καὶ βασιλεὺς ἦν Ἄρτος καλούμενος· καὶ Ἄρτου δέ τινος μεγάλου ἐπιλεγομένου ἑορτὴ ἐπ' αὐτῷ ἐτελεῖτο τὰ Μεγαλάρτια.*

5) SIG² 438 Z. 175. Die Verbreitung des Kultes macht es überflüssig, hierbei mit Swoboda, Festschr. f. Hirschfeld 321, an thessalische Entlehnung zu denken.

aus der Quelle (Morychos des Polemon), die Athenäus nicht hat, aber leider in verwirrtem Zustande. Er sagt, daß die Megalartia zum Andenken des auch von Athenäus 3 S. 108 ff. erwähnten Messapierkönigs Artos gefeiert wurden, und nach seinen Worten würde man das Fest auch für Japygien in Anspruch nehmen. Das Aition knüpft an den historischen, von Thukydides 7, 33 erwähnten König Artos an; vielleicht ist sein Name einfach der Grund gewesen zu der Verlegung des Festes nach Japygien. Das Anrufen eines 'gewissen, großen Artos' ist eine schlimme euhemeristische Auflösung von Megalartos, sc. Demeter.

Ähnlich müssen die *Artophoria* gewesen sein, die nur dem Namen nach bekannt sind.[1])

Eleusinien.

In den verschiedenen Lagern der mythologischen Forscher ist es jetzt ziemlich allgemein anerkannt worden, daß die eleusinischen Mysterien in ihrem Kern ein Erntefest sind, obgleich die kühne Interpretation des homerischen Demeterhymnus in diesem Sinne die Einzelheiten des Aition zu hart preßt.[2]) Was sie dagegen in dem weiteren Verlauf ihrer Entwickelung geworden sind, d. h. eben dasjenige, was für die griechische Religionsgeschichte von so tiefer Bedeutung war, ist und bleibt unsicher. Das zeigt am besten der Streit über die außerordentlich wichtige Prinzipienfrage, inwieweit der Orphizismus Einfluß auf die Mysterien ausgeübt hat. Kern scheint mir AM 16 (91) 1 ff. die Zeugnisse zu unterschätzen. Es ist mehrfach überliefert und auch nachzuweisen, daß die eleusinischen Mysterien Filialen gehabt oder auf ähnliche Kulte eine umgestaltende Einwirkung ausgeübt haben. Wenn man aber diesen Wandlungen nachgehen will, so wird man schon im Anfang gehemmt durch unser mangelhaftes Wissen von dem wirklichen Inhalt der eleusinischen Feier.

Die Verbreitung des eleusinischen Kultes wurde nicht nur durch sein großes Ansehen, sondern auch durch den Umstand bewirkt, daß es in Lakonien und Arkadien eine heimische Göttin namens Eleusinia gab.[3]) Sie

1) Cramer, anecd. Oxon. 3, 277 in einer Aufzählung von Festnamen.

2) Vor allem Jevons, Introd. to the Hist. of Rel. 364 ff. Jevons wird darin recht haben, daß die Fackel als Attribut der Demeter von agrarischen Fackelläufen stammt; vgl. das Kap. Fackellauf über die Kornfelder, Mannhardt, BK 534 ff., u. Frazer, GB² 2, 240 ff.

3) Über die Verwandtschaft mit Eileithyia s. Töpffer, Att. Geneal. 221; Wide, LK. 175 f.

hatte ein Heiligtum in Therai am Taygetos (Paus. 3, 20, 5). Den Ort hat v. Prott in dem heutigen Dorf Kalyvia Sochiotika wiedergefunden, wo Weihinschriften an Demeter und Kore, die einmal ausdrücklich als Eleusinia bezeichnet sind, zum Vorschein gekommen sind (AM 29 (04) 8). Zu diesem Eleusinion wurde das Bild der Kore bei dem Fest aus der Küstenstadt Helos geführt.[1]) Demeter war in Therai ursprünglich allein; um die geläufige Verbindung mit Kore herzustellen, brachte man diese von Helos her, und v. Prott (a. a. O. 9) sieht mit Recht in der Übertragung des Epitheton Eleusinia auf die Tochter attischen Einfluß. Eine in Mistra abgeschriebene Inschrift[2]) ist mit v. Prott auf dieses Eleusinion zu beziehen. Daß sie jung ist, zeigt die Erweiterung des Götterkreises. Neben Demeter stehen Despoina, Pluton, Persephone und eine Unbekannte. Pluton und Persephone tun sich durch ihre Stellung als später zugefügt kund; ob die peloponnesische Despoina von alters her mit Demeter vereint war, möchte man im Hinblick auf die Verbindung mit der Kore von Helos bezweifeln. Vermutlich fand bei dem Fest ein Frauenmahl statt.[3])

Zu diesem Feste gehörten wahrscheinlich die Spiele, die schon auf der Damononstele erscheinen[4]) und von dem Verfertiger des Dekrets gegen Timotheos bei Boëthos, de mus. I, 1, aufgegriffen worden sind.[5])

Eine von Tod a. a. O. mitgeteilte Inschrift aus dem Dorf Remustapha in dem Demos Aipeia im südwestlichen Messenien nennt ein Mahl und enthält Ordnungsregeln für die *θοιναρμόστρια* und die Priesterinnen. Die Bidyoi sollen die Stele bei dem Tempel der Demeter ausstellen. Ein Epitheton der Göttin wird nicht genannt; jedenfalls ist die Feier wie die spartanischen Eleusinien eine Frauenfeier, wodurch sich beide von den eleusinischen Mysterien trennen und den nur von Frauen gefeierten ausgesprochenen Fruchtbarkeitsfesten näher treten.

---

1) Paus. 3, 20, 7 *ἐκ τούτου δὴ τοῦ Ἕλους ξόανον Κόρης τῆς Δήμητρος ἐν ἡμέραις ῥηταῖς ἀνάγουσιν ἐς τὸ Ἐλευσίνιον.*

2) Die Abschrift Fourmonts bietet dem Verständnis so große Schwierigkeiten, daß anstatt eines Zitats auf die Veröffentlichungen CIG 1464, SGDI 4495 verwiesen sein mag.

3) Denn die Inschriften CIG 1435, 1436, 1446, 1451 und eine unveröffentlichte, die einer *θυναρμόστρια* bzw. *σειναρμόστρια* gesetzt sind, stammen fast alle aus Kalyvia Sochiotika; Tod, JHS. 25 (05) 50 ff. Über dieselbe Charge in Andania s. S. 341.

4) IGA 79 Z. 11 u. 31 *Ἐλευhύνια.* Hesych s. v. *Ἐλευσίνια· ἀγὼν θυμελικὸς ἀγόμενος Δήμητρι παρὰ Λάκωσιν. καὶ ἐν Σικελίᾳ τιμᾶται Ἄρτεμις, καὶ Ζεὺς Ἐλευσίνιος παρ' Ἴωσιν.* 5) Vgl. Wilamowitz, Timotheos S. 70.

Auch in Arkadien kommt Demeter Eleusinia vor; in Pheneos ist sie wahrscheinlich später eingeführt worden (s. S. 343); an anderen Orten gibt es nichts, was diesen Verdacht stützt. Ihr zu Ehren wurde in *Basilis* ein Fest mit einem Schönheitswettstreit der Frauen abgehalten.[1]) Wegen der Bedeutung vgl. die Kallisteia (S. 57).

Die eleusinischen Mysterien sind nach *Neapel* verpflanzt worden, wo ein Fackellauf stattfand.[2])

Mysterien bei Phlius und in Lerna.

Als eine Nachahmung der eleusinischen Mysterien bezeichnet Pausanias jene zu *Keleai* bei Phlius[3]) und beruft sich dafür auf die phliasische Stiftungslegende, die Dyaules, der Bruder des Keleos, aus Eleusis die Mysterien einführen läßt. Die Feier war wie so viele Spiele penteterisch; der Hierophant wurde gewählt, welche Bestimmung auf eine demokratische Zeit weist; er dürfte auch eine Hierophantin zu sich nehmen. Vor dem Anfang der Feier wurden die Landesheroen Aras und seine Kinder Aoris und Araithyrea, deren Grab in Keleai lag, zu der Feier gerufen.[4])

---

1) Athen. 13 p. 609E *περὶ οὗ ἱστορῶν Νικίας ἐν τοῖς Ἀρκαδικοῖς διαθεῖναί φησιν αὐτὸν Κύψελον, πόλιν κτίσαντα ἐν τῷ πεδίῳ περὶ τὸν Ἀλφειόν· εἰς ἣν κατοικίσαντα Παρρασίων τινὰς τέμενος καὶ βωμὸν ἀναστῆσαι Δήμητρι Ἐλευσινίᾳ, ἧς ἐν τῇ ἑορτῇ καὶ τὸν τοῦ κάλλους ἀγῶνα ἐπιτελέσαι· καὶ νικῆσαι πρῶτον αὐτοῦ τὴν γυναῖκα Ἡροδίκην. ἐπιτελεῖται δὲ καὶ μέχρι νῦν ὁ ἀγὼν οὗτος, καὶ αἱ ἀγωνιζόμεναι γυναῖκες χρυσοφόροι ὀνομάζονται.* Paus. 8, 29, 5 erwähnt das Heiligtum der Demeter Eleusinia in der in Trümmern liegenden Stadt. — P.-R. 780 A. 1 vindiziert der Demeter Pylaia einen ähnlichen Wettstreit auf Grund der Hesychglosse *πυλαιίδεες· αἱ ἐν κάλλει κρινόμεναι τῶν γυναικῶν καὶ νικῶσαι.*

2) Statius, Silv. 4, 8, 50 *tuque, Actaea Ceres, cursu cui semper anhelo*
votivam taciti quassamus lampada mystae.

Auch Demeter Thesmophoros findet sich in Neapel IGXIV, 702, 760, add. 756*a*.

3) Paus. 2, 14, 1 *τῇ Δήμητρι ἐνταῦθα δι' ἐνιαυτοῦ τετάρτου τὴν τελετὴν καὶ οὐ κατὰ ἔτος ἄγουσιν. ἱεροφάντης δὲ οὐκ ἐς τὸν βίον πάντα ἀποδέδεικται, κατὰ δὲ ἑκάστην τελετὴν ἄλλοτέ ἐστιν ἄλλος σφίσιν αἱρετός, λαμβάνων, ἢν ἐθέλῃ, καὶ γυναῖκα. καὶ ταῦτα μὲν διάφορα τῶν Ἐλευσῖνι νομίζουσι, τὰ δὲ ἐς αὐτὴν τὴν τελετὴν ἐκείνων ἐστὶν ἐς μίμησιν.*

4) Paus. 2, 12, 5 *πρὸ τῆς τελετῆς ἣν τῇ Δήμητρι ἄγουσιν Ἄραντα καὶ τοὺς παῖδας καλοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδάς, ἐς ταῦτα βλέποντες τὰ μνήματα.* Es ist zweifelhaft, ob diese blutlosen Gestalten für eine frühere Zeit zeugen, in der der Kult vom eleusinischen Einfluß noch frei war, wie Odelberg will, Sacra Corinthia etc. Diss. Upsala 1896 S. 90. Ein Anknüpfungspunkt ist deutlich: der Gleichklang des Ortsnamens Keleai mit Keleos.

Zwischen Sikyon und Phlius lag der Hain *Pyraia* mit einem Tempel der Demeter Prostasia und Kore. Die Feier wurde von Männern und Frauen getrennt begangen, von diesen in dem sog. Brautgemach, in dem verhüllte Bilder von Demeter, Kore und Dionysos standen.[1]) Daß eine heilige Hochzeit in mehreren Mysterien vorkam, ist sicher. Die Vereinigung mit dem Gott sollte wie in den athenischen Anthesterien, die auch a. a. O. verglichen worden sind, die Fruchtbarkeit sichern. Daher mußte eine Hauptrolle Dionysos zufallen, der in dem Brautgemach allein männlichen Geschlechts ist. Wahrscheinlich fand aber hier eine Vermählung des Dionysos mit der Göttin statt und nicht mit einer Sterblichen wie in Athen.

Die Mysterien der Demeter Prosymna, des Dionysos und der Kore zu *Lerna* sind unter Dionysos besprochen worden (S. 288ff.).

Mysterien zu Andania.

Pausanias setzt an die zweite Stelle nach den eleusinischen Mysterien diejenigen von Andania; sie wurden auch von jenen hergeleitet. Nach der Sage waren sie in uralter Zeit von Kaukon aus Eleusis gebracht, später von Lykos gehoben und von dem Athener Methapos nochmals verändert worden.[2]) Kaukon und Methapos werden zu dem Geschlecht der Lykomiden gerechnet, das seinen Wohnsitz in Phlya hatte und dort besondere Mysterien feierte. Daß diese Überlieferung erst nach dem Wiederherstellen der Mysterien zu Andania aufgekommen sein kann und die Lykomiden verherrlichen soll, hat Töpffer, Att. Geneal. 214ff. dargelegt.[3]) Nach dem ersten messenischen Krieg sollen das Priestergeschlecht und die Eingeweihten

1) Paus. 2, 11, 3 *ἐνταῦθα ἐφ' αὐτῶν οἱ ἄνδρες ἑορτὴν ἄγουσι, τὸν δὲ Νυμφῶνα καλούμενον ταῖς γυναιξὶν ἑορτάζειν παρείκασι· καὶ ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης τὰ πρόσωπα φαίνοντα ἐν τῷ Νυμφῶνί ἐστιν.* Odelberg a. a. O. meint, daß Demeter *Προστασία* dieselbe wie die Thesmophoros sei. Der allein bekannte Ritus weicht aber von den Thesmophorien ab, und da auch Männer, obgleich getrennt, die Feier begehen, fällt der einzige Vergleichungspunkt Odelbergs weg.

2) Paus. 4, 1, 5ff. Zu Pausanias' Zeit zeigte man den *Λύκου δρυμόν*, wo er die Mysten gereinigt haben sollte.

3) Daß Methapos, der auch in Theben wirksam war, von Attika geholt wurde, um die Mysterien zu rekonstruieren, und daß die bei Pausanias erzählte Vorgeschichte der Mysterien daraus entstanden sei, ist eine nicht unwahrscheinliche Annahme Sauppes, die Mysterieninschrift aus Andania, Abh. der Göttinger Ges. d. Wiss. 7 (59) 221 = Ausgew. Schr. 264, ein Aufsatz, auf den ich hier ein für allemal verweise.

nach Eleusis geflohen sein (Paus. 4, 14, 1), kehrten aber bei dem zweiten zurück (15, 7), in dem die Hierophanten der großen Göttinnen als Anfeurer der Streitenden erwähnt werden (16, 2). Während der spartanischen Herrschaft waren die Mysterien eingegangen. Von der Wiederbelebung erzählte die fromme Geschichte (Paus. 4, 26, 7 f.), daß der argivische Kollege des Epaminondas, Epiteles, durch ein Traumgesicht veranlaßt, auf einer angegebenen Stelle der Ithome gegraben und eine bronzene Hydria gefunden habe und in dieser eine Rolle von Zinnblech, auf der Aristomenes die Weihen der großen Göttinnen hätte einritzen lassen. Danach wurden sie durch die Fürsorge des Priestergeschlechtes in ein Buch eingetragen (27, 5). Die Hydria befand sich noch an dem damaligen Mysterienort, dem Hain Karnasion (33, 5). Früher wurden die Mysterien in Andania selbst gefeiert (1, 9).

Die Leitung lag anfangs in den Händen eines Geschlechts von Priestern[1]); als sie dem Staat überlassen wurden, wurde eine Festordnung gegeben, die in der berühmten Mysterieninschrift von Andania bewahrt ist.[2]) Die Vorrechte, die ein gewisser Mnasistratos erhält — er nimmt den ersten Platz in dem Festzug ein (Z. 28) und wird mit Frau und Kindern zu dem Göttermahl eingeladen (Z. 85) usw. —, erklären sich dadurch, daß er als Erbe von den Rechten des priesterlichen Geschlechts auf die Leitung der Mysterien verzichtet oder, wie die Inschrift es ausdrückt, die *cista mystica* und die heiligen Bücher ausgeliefert hatte (Z. 12). Dies ist noch ein Beispiel unter den vielen dafür, daß die Mysterien von dem Kult eines bestimmten Geschlechts ausgegangen sind.

Oberleiter waren die Zehnmänner, die durch Volksabstimmung gewählt wurden; sie sollten über vierzig Jahre alt sein. Sie ernannten Rhabdophoren und Mystagogen. In zweifelhaften Fällen mußten sie die Hieroi zuziehen, deren Mehrheit entschied. Ihr Abzeichen war eine purpurne Binde (Z. 116 ff.). Die Hieroi wurden phylenweise ausgelost (Z. 6); alle waren aber nicht zur Teilnahme an der Auslosung berechtigt (Z. 130); also wurden gewisse, unbekannte Qualifikationen verlangt. Ihre Obliegenheiten sind sehr mannigfach, im allgemeinen administrativer Art. Ihnen zur Seite stehen die Hierai, teils Matronen, teils Jungfrauen (Z. 19 usw.); die Gynaikonomen führen die Aufsicht

1) Paus. 4, 14, 1 ἐς Ἐλευσῖνα δὲ οἱ τοῦ γένους τῶν ἱερέων καὶ Θεαῖς ταῖς μεγάλαις τελοῦντες τὰ ὄργια (sc. ἀπεχώρησαν); 15, 7 ἐξ Ἐλευσῖνός τε οἷς πάτριον δρᾶν τὰ ὄργια τῶν μεγάλων Θεῶν; vgl. 27, 5.

2) Sauppe a. a. O.; SIG[2] 653; eine neue Ausgabe mit Kommentar wird in den *Leges sacrae* von Ziehen erscheinen. Die Länge verbietet ausführliche Zitate.

über sie, besonders damit sie die Kleiderverordnungen nicht überschreiten. Sämtliche diese Funktionäre sind vereidigt. Die Fünfmänner sind Kassenbeamte (Z. 45ff.). Dazu kommen noch andere Chargen, unter denen Agonothet und Hierothytai hervorzuheben sind (Z. 29). Durch die Prozessionsordnung (Z. 28ff.) lernen wir auch die priesterlichen Beamten kennen. Voran schreitet Mnasistratos, dann 'der Priester der Götter, denen die Mysterien gefeiert werden', und die Priesterin (sc. derselben Götter), darauf Agonothet, Hierothytai, Flötenbläser; heilige Jungfrauen, einen Wagen führend, worauf die *cista mystica* mit den *sacra* sich befindet, die *θοιναρμόστρια ἁ εἰς Δάματρος* und die *ὑποθοιναρμόστριαι αἱ ἐμβεβακυῖαι* (sc. das Amt), darauf als Gäste die Priesterin der Demeter *ἐφ' ἱπποδρόμῳ* und die der Demeter in Aigila, schließlich Hierai und Hieroi. Auch die Opfertiere werden in dem Zuge mitgeführt. Prozession und Opfer waren nicht geheim; daher lesen wir öfters (Z. 39, 74, 75, 85) *αἱ θυσίαι καὶ τὰ μυστήρια*; auch Spiele waren mit dem Fest vereinigt.[1]) Detaillierte Bestimmungen werden über Tracht, Zelte und Ordnung gegeben. Unter den Kleiderparagraphen sind hervorzuheben die Barfüßigkeit (Z. 15; vgl. S. 345) und das Verbot gegen Goldschmuck (Z. 22).

Trotz der langen Inschrift und der häufigen Erwähnungen bei Pausanias sind die Nachrichten über die innere Gestaltung des Kultes sehr mangelhaft.[2]) Die Inschrift nennt die Götter, wo sie die Opfertiere in dem Festzug aufrechnet (Z. 33f. u. 68f.); Demeter erhält eine trächtige Sau, die großen Götter eine zweijährige Sau, Hermes einen Widder, Apollon Karneios einen Bock, Hagne ein Schaf; Hagne ist nach Pausanias a. a. O. ein Epitheton der Kore. Es besteht nun der eigentümliche Widerspruch, daß, während Pausanias die Mysterien immer die der großen Göttinnen nennt, die Inschrift Demeter und

1) Agonothet Z. 29; das angebliche Epigramm des Methapos Paus. 4, 1, 8
*ἥγνισα δ' Ἑρμεῖαο δόμους ** τε κέλευθα*
Δάματρος καὶ πρωτογόνου Κούρας, ὅθι φασὶ
Μεσσήνην θεῖναι μεγάλαισι Θεαῖσιν ἀγῶνα
Φλυάδεω κλεινοῖο γόνου Καυκωνιάδαο.

2) Außer der Inschrift vor allem Paus. 4, 33, 4 *τοῦ πεδίου* (sc. *τοῦ Στενυκληρικοῦ*) *δέ ἐστιν ἀπαντικρὺ καλουμένη τὸ ἀρχαῖον Οἰχαλία, τὸ δὲ ἐφ' ἡμῶν Καρνάσιον ἄλσος, κυπαρίσσων μάλιστα πλῆρες. θεῶν δὲ ἀγάλματα Ἀπόλλωνός ἐστι Καρνείου καὶ **** Ἑρμῆς φέρων κριόν. ἡ δὲ Ἁγνὴ Κόρης τῆς Δήμητρός ἐστιν ἐπίκλησις· ὕδωρ δὲ ἄνεισιν ἐκ πηγῆς παρ' αὐτὸ τὸ ἄγαλμα. τὰ δὲ ἐς τὰς Θεὰς τὰς μεγάλας, δρῶσι γὰρ καὶ ταύταις ἐν Καρνασίῳ τὴν τελετήν, ἀπόρρητα ἔστω μοι· δεύτερα γάρ σφισι νέμω σεμνότητος μετά γε Ἐλευσίνια.* Die Trennung zwischen den großen Göttinnen und Demeter mit Hagne-Kore ist nur scheinbar; s. die in folg. Anm. zitierte Stelle.

Hagne bei Namen nennt und die großen Götter hinzufügt. Sauppe a. a. O. 260 sieht hierin ein Versehen des Pausanias, wogegen Töpffer a. a. O. 220 sehr mit Recht opponiert. Die großen Göttinnen sind gerade hier und im südwestlichen Arkadien zu Hause, wo wir ihre Mysterien in Trapezus und ihren Bezirk in Megalopolis finden (S. 342f.). Wie kann sich ein Irrtum des Periegeten vereinigen lassen mit seinen bestimmten Worten von jenem Bezirk?[1]) Die großen Göttinnen war der volkstümliche Name, und in ihnen erkannte jedermann wie in Megalopolis Demeter und Kore. Wohl bei der Neuordnung der Mysterien gab man ihnen die Sondernamen, Demeter und Hagne, und schuf als eine Parallele die großen Götter; denn daß diese erst damals eingeführt sind, glaube ich, wie Sauppe (a. a. O. 260); ob sie aber Kabiren oder Dioskuren sind, ist eine bei der früh eingetretenen Vermischung der göttlichen Bruderpaare ziemlich müßige Frage.

Um die wirkliche Grundlage der Mysterien zu Andania zu erreichen, haben wir außer der Analyse des in ihnen auftretenden Göttervereins nur dürftige Hilfsmittel. Hermes, von dessen Haus, d. h. wohl Mysterienlokal, das Epigramm des Methapos spricht, trug nach Pausanias einen Widder; er ist also der arkadische Herden- und Fruchtbarkeitsgott — auch die großen Göttinnen selbst weisen ja nach dem benachbarten Arkadien. Vor allem ist die Verbindung mit dem Erntegott Apollon Karneios bezeichnend. Es kann doch nicht als ausgemacht gelten, daß diese Verbindung ursprünglich ist, denn die Mysterien wurden ursprünglich in Andania selbst gefeiert und erst nachträglich nach dem Karnasion, dem Hain des Karneios, übergeführt, der früher Oichalia hieß. Auch wenn diese Nachricht in Wirklichkeit begründet sein sollte, was nicht schlechterdings gesichert ist, so muß doch eine Wesensverwandtschaft zwischen Apollon Karneios und den Weihen zu Andania bestanden haben, da er sie in sein Heiligtum aufnahm. Apollon Karneios ist ein agrarischer Gott, und so schließt sich der Kreis der Fruchtbarkeit spendenden, und zwar in der Hauptsache agrarischen Götter zusammen.

Als Stütze für diese Auffassung läßt sich auch einiges aus dem Kult anführen. Pausanias erwähnt eine Quelle in dem Hain; die Mysterieninschrift (Z. 84ff.) nennt sie nach ʽden alten, d. h. von Epi-

1) Paus. 8, 31, 1 *περίβολον Θεῶν ἱερὸν τῶν μεγάλων. αἱ δέ εἰσιν αἱ μεγάλαι Θεαὶ Δημήτηρ καὶ Κόρη, καθότι ἐδήλωσα ἤδη καὶ ἐν τῇ Μεσσηνίᾳ συγγραφῇ· τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρκάδες.*

teles gefundenen, Inschriften' die Quelle der Hagne.[1]) Neben ihr stand ein Bild, und man pflegte Opfer in sie hineinzuwerfen; eine moderne Verbesserung ist es, daß die Inschrift vorschreibt, daß eine Büchse neben der Quelle aufgestellt werden solle, in die die Opfer, also Geld, hineingetan werden sollen; der Erbpriester Mnasistratos soll die Häute der bei der Quelle geopferten Tiere und den dritten Teil der Geldopfer erhalten. Wir werden sehen, daß in Arkadien der Demeterkult oft an die Fruchtbarkeit spendenden Quellen anknüpft.

Die *σκηναί*, über die Z. 34 ff. Bestimmungen getroffen werden, sind Zelte oder Buden, in denen die Feiernden Obdach fanden[2]); unter ihnen gab es einen mit *στέμματα* umgrenzten Raum, in den kein Ungeweihter eintreten durfte; die Hieroi hatten in einem besonderen, auch mit Binden umfriedigten Platz ihre Zelte. Der Thoinarmostria für das Mahl der Demeter und ihren Untergebenen lag es ob, ein Mahl für die Göttin zu bereiten. Es ist wohl dasselbe als das heilige Mahl, über welches nähere Vorschriften gegeben werden Z. 95 ff., obgleich hier die Hieroi und Hierai und die heiligen Jungfrauen es zu besorgen haben; Mnasistratos und seine Familie, Priester und Priesterin des Karneios und der Mysterien nebst den in den Chortänzen Auftretenden sollen hinzugezogen werden. Ein Göttermahl ist nichts Seltenes; gerade für Demeter ist aber der einzige Vergleich derjenige mit dem Thalysienmahl, dem ein sakramentaler Charakter zugeschrieben worden ist. Ich möchte daher vermuten, daß in diesem Mahl ein Rest von altem Gebrauch steckt, obgleich es zu einer gewöhnlichen heiligen Mahlzeit geworden ist; es werden in der Inschrift nur Bestimmungen über das Opferfleisch getroffen.

Aus Z. 73 und 98 erhellt, daß Tänze und musikalische Aufführungen einen Teil der Mysterien gebildet haben. Reinigungsopfer: ein Widder und bei der Reinigung in dem Theater drei Ferkel, und

1) Die Quelle kann jedoch nicht mit dem übrigen Kult nach Karnasion übertragen worden sein; anderseits gehört sie nach der Meinung der Inschrift dem alten Bestand des Kultes an, was sicher richtig ist; dies bestätigt also meine Vermutung, daß das Übertragen der Mysterien fingiert ist. — Das Bild neben der Quelle war wohl Hagne; also ist die eine der großen Göttinnen, später Hagne-Kore getauft, eine Quellgöttin. Bemerkenswert ist die Namensgleichheit mit der Quelle Hagno auf Lykaion, wo ein Regenzauber ausgeübt wurde; der Name der Göttin muß also von dem der Quelle abgeleitet sein (anders Sauppe).

2) S. o. S. 189 A. 1; noch bei den heutigen Volksfesten in Griechenland B. Schmidt, Volksleben der Neugr. 85. — Jahrmarkt Z. 99 ff.

für die Einzuweihenden hundert Lämmer, werden Z. 67f. erwähnt. Vor den Mysterien wurde ein Totenopfer dem Eurytos dargebracht[1]); was es bedeutet, ist ganz unsicher. Bei der Gründung Messenes opferten die messenischen Priester den großen Göttinnen und dem Mysteriengründer Kaukon (Paus. 4, 27, 6); also hat man vielleicht auch bei den Mysterien mit einem Opfer seiner gedacht.

Die Zeit hat Sauppe a. a. O. 261 durch Heranziehung der Karneen und der Arneis in Argos als sommerlich bestimmt. Da es aber unsicher ist, wie tief Apollon Karneios in diesen Mysterien wurzelt, muß von diesen Gründen abgesehen werden. Seitdem aber Foucart erkannt hat, daß die Monate in Andania wie in Achaia mit Ordinalzahlen bezeichnet werden und die Vereidigung der Kultbeamten in dem elften Monat vor den Mysterien stattfand (Z. 11), ist eine Zeitbestimmung möglich. Denn die Mysterien müssen kurz nach der Vereidigung gefeiert worden sein, und der elfte Monat entspricht in Achaia dem Metageitnion[2]), eine Zeit, die zu dem behaupteten Ursprung der Mysterien aus einem Erntefest stimmt.

Arkadische Mysterien.

Arkadien ist wegen seiner eigentümlichen Demeterkulte bekannt, die z. T. zu weitgehenden Kombinationen Anlaß gegeben haben. Vor allem muß aber zuerst untersucht werden, ob nicht eine innere Verwandtschaft zwischen diesen eigenartigen Göttinnen besteht, die in so engen Grenzen nebeneinander vorkommen. Daß auch das unweit der Grenze liegende Andania zu den arkadischen Kulten Beziehungen aufweist, haben wir eben gesehen.

In *Megalopolis* wurden die *großen Göttinnen* eifrig verehrt; ihr Name machte sie zu den natürlichen Schutzpatroninnen der 'großen Stadt'. Sie hießen hier Demeter und Soteira (Paus. 8, 31, 1); sie waren Tempelgenossinnen der Aphrodite Machanitis (§ 5); in dem heiligen Bezirk war ein Gebäude mit Standbildern der Mysteriengründer, also das Mysterienlokal. Die Feier wird von Eleusis abgeleitet[3]); auf Selbständigkeit ist in der jungen Stadt nicht zu rechnen,

---

1) Paus. 4, 3, 10 *Εὐρύτῳ τῷ Μελανέως ἐναγίζειν ἐν Οἰχαλίᾳ πρὸ τῆς τελετῆς τῶν μεγάλων Θεῶν ἀγομένης ἔτι ἐν Ἀνδανίᾳ.* Er lag im Karnasion begraben, 33, 5.

2) S. Dittenberger z. St. SIG² 653 A. 7.

3) Paus. 8, 31, 7 *ἑστήκασι δὲ καὶ ἀνδριάντες ἐν οἰκήματι, Καλλιγνώτου τε καὶ Μέντα καὶ Σωσιγένους τε καὶ Πώλου· καταστήσασθαι δὲ οὗτοι Μεγαλοπολίταις λέγονται πρῶτον τῶν μεγάλων Θεῶν τὴν τελετήν, καὶ τὰ δρώμενα τῶν Ἐλευσῖνί ἐστι μιμήματα.*

sondern arkadische Elemente dürften mit eleusinischen verschmolzen worden sein. Rechts von dem Tempel der großen Göttinnen lag ein besonderer Tempel der Kore, in den Männer nur einmal im Jahr eintreten durften, bei welcher Gelegenheit ein Fest vorauszusetzen ist.[1])

In der Nähe der verödeten Stadt *Trapezus* lag der Ort *Bathos*, wo denselben Göttinnen trieterische Mysterien gefeiert wurden.[2])

Von dem bei den Mantineern in einem Heiligtum nahe den Ruinen von *Nestane* der *Demeter* gefeierten Fest ist nichts Weiteres bekannt.[3])

In *Pheneos* war der Demeterkult besonders stark. Die Göttin hatte dort zwei Mysterienfeiern: die der *Thesmia* s. S. 316, in die zweite teilten sich, wie es scheint, *Demeter Eleusinia* und *Kidaria*.[4]) Sicher ist einmal eine Reform in eleusinischer Richtung vorgenommen worden, die in der Sage, daß Naos, ein Nachkomme des Eumolpos, der Stifter war, und wohl auch in dem Epitheton Eleusinia Ausdruck findet. Die wirkliche Grundlage ist der auffallend primitive Kult der Demeter Kidaria, und diesen haben die Pheneaten immer als den heiligsten empfunden. Ihr Fest wurde 'die größeren Weihen' genannt und war auffallenderweise trieterisch wie in Trapezus, wechselte also mit kleineren Weihen, wohl denjenigen der Eleusinia, ab. Die merkwürdigste Zeremonie war die, daß bei jenen größeren Weihen eine

---

1) Paus. 8, 31, 8 *ἐς τοῦτο τὸ ἱερὸν γυναιξὶ μὲν τὸν πάντα ἐστὶν ἔσοδος χρόνον, οἱ δὲ ἄνδρες οὐ πλέον ἢ ἅπαξ κατὰ ἔτος ἕκαστον ἐς αὐτὸ ἐσίασι.*

2) Paus. 8, 29, 1 *Βάθος ἐστὶν ὀνομαζόμενον, ἔνθα ἄγουσι τελετὴν διὰ ἔτους τρίτου Θεαῖς Μεγάλαις· καὶ πηγή τε αὐτόθι ἐστὶν Ὀλυμπιὰς καλουμένη τὸν ἕτερον τῶν ἐνιαυτῶν οὐκ ἀπορρέουσα, καὶ πλησίον τῆς πηγῆς πῦρ ἄνεισι.*

3) Paus. 8, 8, 1 *μετὰ δὲ τὰ ἐρείπια τῆς Νεστάνης ἱερὸν Δήμητρός ἐστιν ἅγιον, καὶ αὐτῇ καὶ ἑορτὴν ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄγουσιν οἱ Μαντινεῖς.*

4) Paus. 8, 15, 1 *Φενεάταις δὲ καὶ Δήμητρός ἐστιν ἱερὸν ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας, καὶ ἄγουσι τῇ θεῷ τελετήν, τὰ Ἐλευσῖνι δρώμενα καὶ παρὰ σφίσι τὰ αὐτὰ φάσκοντες καθεστηκέναι· ἀφικέσθαι γὰρ αὐτοῖς Ναὸν κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν, τρίτον δὲ ἀπόγονον Εὐμόλπου τοῦτον εἶναι τὸν Ναόν. παρὰ δὲ τῆς Ἐλευσινίας τὸ ἱερὸν πεποίηται Πέτρωμα καλούμενον, λίθοι δύο ἡρμοσμένοι πρὸς ἀλλήλους μεγάλοι. 2. ἄγοντες δὲ παρὰ ἔτος ἥντινα τελετὴν μείζονα ὀνομάζουσι, τοὺς λίθους τούτους τηνικαῦτα ἀνοίγουσι, καὶ λαβόντες γράμματα ἐξ αὐτῶν ἔχοντα τὰ ἐς τὴν τελετὴν καὶ ἀναγνόντες ἐς ἐπήκοον τῶν μυστῶν κατέθεντο ἐν νυκτὶ αὖθις τῇ αὐτῇ. Φενεατῶν δὲ οἶδα τοὺς πολλοὺς καὶ ὀμνύντας ὑπὲρ μεγίστων τῷ Πετρώματι. 3. καὶ ἐπίθημα ἐπ' αὐτῷ περιφερές ἐστιν, ἔχον ἐντὸς Δήμητρος πρόσωπον Κιδαρίας· τοῦτο ὁ ἱερεὺς περιθέμενος τὸ πρόσωπον ἐν τῇ μείζονι καλουμένῃ τελετῇ ῥάβδοις κατὰ λόγον δή τινα τοὺς ὑποχθονίους παίει.* Töpffer, Att. Geneal. 102 hält die Eleusinia hier für alt; sie und Kidaria teilen sich offenbar in den heiligen Bezirk, und da Kidaria sehr primitive Riten hat, ist es eine unabweisbare Folgerung, daß Eleusinia später hinzugekommen ist.

Maske der Demeter Kidaria aus ihrem Versteck herausgenommen wurde, der Priester sie sich aufsetzte und die Unterirdischen[1]), d. h. die Erde, mit Stöcken schlug, wie man tut, wenn man die Geister unter der Erde anruft. Der Tanz *κιδαρίς*[2]) gehört augenscheinlich zu Demeter Kidaria. Daß der Ritus ein Fruchtbarkeitszauber ist, braucht nicht besonders auseinandergesetzt zu werden.[3])

In demselben steinernen Versteck waren auch die Mysterienurkunden aufbewahrt. Schriftliche Aufzeichnung der Weihen begegnet auch in Andania und Lykosura; sie wurde notwendig, als die Tradition abgebrochen wurde, indem die Mysterien aus den Händen der alten Geschlechter an den Staat übergingen. Auch dies deutet auf eine Rekonstruktion der Mysterien, die in Andania bezeugt ist und in Pheneos angenommen wurde. Denn diese Neuerungen, die nach der Überlieferung durchweg von attischen Mysterienstiftern ausgeführt worden sind, erforderten eine schriftliche Fixierung. Dadurch wurde aber der Lebensnerv der Weihen, das Anpassungsvermögen an die religiösen Bedürfnisse der Zeit unterbunden; Eleusis, das immer die führende Stellung behauptete, hat keine schriftliche Überlieferung gehabt.

Eine der am lebhaftesten diskutierten und sonderbarsten Demetergestalten ist die pferdeköpfige, '*schwarze*' *Demeter* in der Grotte bei *Phigalia*, von der unten noch weiter die Rede sein wird. Hier werden keine Mysterien überliefert, nur ein jährliches Opfer von allerlei Baumfrüchten, Trauben, Honigwaben und ungewaschener Wolle, was alles mit Öl übergossen wurde.[4]) Ein solches Opfer paßt zu einer Göttin der vegetativen Fruchtbarkeit; sie straft auch nur mit Hungers-

---

1) Mss. *ἐπιχθονίους*, was nicht zu verteidigen ist, denn es wäre doch ein zu gekünsteltes Wort für 'Menschen'. Doch hält Back, de caerim. gr. in qu. hom. deor. vice fung., Diss. Berlin 1883 S. 12, es aufrecht unter Anführung der bekannten Analogien (Schlag mit der Lebensrute).

2) Athen. 14 p. 631D *ἡ δὲ ἐμμέλεια σπουδαία καθάπερ καὶ ἡ παρὰ Ἀρκάσι κιδαρίς.*

3) S. Mannhardt, MF. 121; Frazer zu Paus. a. a. O.

4) Paus. 8, 42, 11 *ἔθυσα τῇ θεῷ, καθὰ καὶ οἱ ἐπιχώριοι νομίζουσιν, οὐδέν, τὰ δὲ ἀπὸ τῶν δένδρων τῶν ἡμέρων τά τε ἄλλα καὶ ἀμπέλου καρπὸν καὶ μελισσῶν τε κηρία καὶ ἐρίων τὰ μὴ ἐς ἐργασίαν πω ἥκοντα, ἀλλὰ ἔτι ἀνάπλεα τοῦ οἰσύπου, ἃ τιθέασιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ᾠκοδομημένον πρὸ τοῦ σπηλαίου, θέντες δὲ καταχέουσιν αὐτῶν ἔλαιον. ταῦτα ἰδιώταις τε ἀνδράσι καὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος Φιγαλέων τῷ κοινῷ καθέστηκεν ἐς τὴν θυσίαν.* 12. *ἱέρεια δέ σφισίν ἐστιν ἡ δρῶσα, σὺν δὲ αὐτῇ καὶ τῶν ἱεροθυτῶν καλουμένων ὁ νεώτατος· οἱ δέ εἰσι τῶν ἀστῶν τρεῖς ἀριθμόν. ἔστι δὲ δρυῶν τε ἄλσος περὶ τὸ σπήλαιον, καὶ ὕδωρ ψυχρὸν ἄνεισιν ἐκ τῆς γῆς.*

not, wenn ihr Bild verschwunden ist und ihre Feste und Opfer versäumt werden (a. a. O. § 5).

Demeter Erinys in *Onkeion* bei Thelpusa ist eine Parallelerscheinung zu Demeter Melaina (vgl. u.); Mysterien erschließt man daraus, daß der Name der Tochter, die Demeter dem Poseidon geboren hatte, den Ungeweihten nicht geoffenbart werden durfte (Paus. 8, 25, 7).

Auch in dem bekannten, jetzt ausgegrabenen Heiligtum der *Despoina* zu *Lykosura* wurden Mysterien gefeiert.[1]) Dazu ist eine Kultverordnungen enthaltende Inschrift gefunden worden.[2]) Die in das Heiligtum Eintretenden dürfen weder gestickte noch purpurne noch schwarze Kleider, keinen Goldschmuck, keine Ringe, kein Schuhwerk tragen, schwangere und säugende Frauen dürfen nicht eingeweiht werden. Das Verbot, Ringe zu tragen und die Haare geflochten oder eingehüllt zu haben, beruht auf dem alten Glauben, daß bei heiligen Handlungen alle Knoten und Bänder gelöst werden müssen; denn der Knoten wirkt bindend und hindernd.[3]) Die Barfüßigkeit ist hier wie in Andania und sonst ein Ersatz für die rituelle Nacktheit.[4]) Die zugelassenen Opfergaben werden Z. 14ff. aufgerechnet: Öl, Honigwaben, Opfergerste, Bilder, weißer Mohn, Lampen[5]) und Räucherwerk, also

---

1) Paus. 8, 37, 8 *παρὰ δὲ τὸν ναὸν τῆς Δεσποίνης ὀλίγον ἐπαναβάντι ἐν δεξιᾷ Μέγαρόν ἐστι καλούμενον, καὶ τελετήν τε δρῶσιν ἐνταῦθα καὶ τῇ Δεσποίνῃ θύουσιν ἱερεῖα οἱ Ἀρκάδες πολλά τε καὶ ἄφθονα. θύει μὲν δὴ αὐτῶν ἕκαστος ὅ τι κέκτηται· τῶν ἱερείων δὲ οὐ τὰς φάρυγγας ἀποτέμνει ὥσπερ ἐπὶ ταῖς ἄλλαις θυσίαις, κῶλον δὲ ὅ τι ἂν τύχῃ, τοῦτο ἕκαστος ἀπέκοψε τοῦ θύματος.* Die Opfersitte deutet darauf, daß das Opfer sakramentaler Natur war, wie das dionysische Rohmahl, obgleich es darum nicht nötig ist, es totemistisch aufzufassen, wie Robertson Smith in ähnlichen Fällen tut. Vgl. besonders das von Nilus beschriebene Opfer, Rel. der Sem. 214 ff. — Das Megaron findet man in dem nicht genügend aufgenommenen Gebäude wieder. In der Stoa neben der Despoina eine Tafel *ἔχον τὰ ἐς τὴν τελετήν* § 2. 2) *Ἐφ. ἀρχ.* 1898 S. 249; SIG² 939.

3) Das bekannteste Beispiel aus antiker Zeit ist der *flamen Dialis*, der keine Knoten in der Kleidung haben durfte, und dessen Ring durchsägt war. Vgl. den Ausdruck *καταδῶ* der Fluchtafeln; mehr s. Rieß, P.-W. 1, 34. In heutigem Aberglauben und bei wilden Völkern dieselbe Vorstellung sehr geläufig, s. z. B. Frazer, GB² 1, 392. Anderseits ist es leicht verständlich, daß auch das rituelle Binden in den Mysterien vorkommt, Bekk. anecd. 1 p. 273 s. v. *κροκοῦν· οἱ μύσται κρόκῃ καταδοῦνται τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ τὸν ἀριστερὸν πόδα καὶ τοῦτο λέγεται κροκοῦν*, was im Hinblick auf das Geschlecht der Krokoniden für Eleusis in Anspruch genommen werden kann (Töpffer, Att. Geneal. 103).

4) Weinhold, Abh. der Berliner Ak. 1896; Samter, Festschr. f. Hirschfeld, S. 254 für Bestattungsgebräuche; Deubner, de incubatione S. 24.

5) Bei der weitgehenden Verwendung von Lampen und Lichtern in der katholischen Kirche ist es befremdlich, daß man so wenig von ihnen in dem alten

nur unblutige Opfer wie in Phigalia. Eine andere Inschrift ehrt Nikasippos, der zweimal Priester der Despoina gewesen war und auf eigene Kosten die Mysterien gefeiert hatte.[1])

Mehr wissen wir über die Mysterien zu Lykosura nicht; wahrscheinlich ist ihre Bedeutung nur lokal gewesen. Die dortige Göttergruppe gehört aber zu den interessantesten und meistbehandelten in dem an kultischen Raritäten reichen Arkadien; Demeter, Despoina, Artemis, Anytos. Despoina ist die Hauptgöttin; der Priester wird nach ihr genannt, und über der Mysterieninschrift steht nur *Δεσποίνας*; die Dachziegel sind gestempelt *Δεσποίνας*.[2])

In verschiedenen Kantonen Arkadiens wurde eine oder zwei Göttinnen von eigentümlicher Art verehrt. Sie berühren sich am nächsten mit der gemeingriechischen Demeter, sind jedoch wilder und barbarischer und haben eine viel allgemeinere Geltung. Einen Eigennamen haben sie erst durch die Verschmelzung mit dem Demeterkult erhalten, sonst tragen sie Namen von allgemeiner Bedeutung wie die großen Göttinnen, die Herrin, die Retterin usw.[3]) Der Art sind die großen Göttinnen von Trapezus, Megalopolis und Andania. Die arkadischen Göttinnen werden mit Demeter identifiziert, aber auch mit Kore. Wo Demeter und Kore nur erwähnt werden, wie in Mantinea, Pallantion, Tegea, hier *καρποφόροι* zubenannt, und Zoitia, läßt sich nicht entscheiden, ob hinter diesen Namen die großen Göttinnen zu suchen sind. Aber in Megalopolis hieß die zweite Göttin Soteira; sie wurde mit der Kore identifiziert, aber nicht von den Arkadern.[4]) Auf der Grenze gegen Messenien standen Bilder der Landesgottheiten, Hermes, Herakles, Despoina und Demeter (Paus. 8, 35, 2). Despoina in Lykosura hieß Tochter der Demeter und des

heidnischen Kult hört (dagegen öfter als Weihgeschenke). Die ewige Lampe des Kallimachos in dem Tempel der Athena Polias, Paus. 1, 26, 7. Vor einer Herme in Pharai wurden Lampen angezündet, als sie um Rat befragt wurde 7, 22, 2. Unter den Opfergaben an Herakles auf Kos SIG² 618 Z. 13. Babr. 10, 6 *τὴν δ' Ἀφροδίτην ὥσπερ αἰτίην τούτων λύχνοις ἐτίμα.* Die beiden inschriftlichen Beispiele, die Crusius, de Babrii aet., Leipz. St. 2, 231, anführt, sind aus dem römischen Totenkult geholt, und dort dürfte der Gebrauch, nach dem Verbot des *Concilium Illiberis* (305) can. 34 *cereos per diem placuit in coemeteriis non incendi* zu urteilen, allgemein gewesen sein, gerade wie jetzt in einigen Ländern.

1) *Πρακτ. τῆς ἀρχ. ἑταιρ.* 1896 S. 123. 2) Vgl. Usener, Göttern. 222 f.

3) Paus. 8, 9, 2. 44, 5. 53, 7. 35, 7.

4) Das liegt in den S. 340 A. 1 zitierten Worten des Pausanias. Kore Soteira auch in Sparta Paus. 3, 13, 2. Soteira selbständig neben Despoina in der Weihung des Königs Philopappos, *Ἐφ. ἀρχ.* 1896 S. 128 *Βασιλεὺς Ἰούλιος Ἐπιφανὴς Φιλόπαππος Δεσποίν[ᾳ] καὶ Σωτίρᾳ δῶρον.*

Poseidon Hippios und wird Kore, der Tochter des Zeus, gegenübergestellt; in der Inschrift aus Mistra CIG 1464 werden Demeter, Despoina und Persephone getrennt. Die Verbindung zwischen Demeter und Poseidon war in Arkadien verbreitet. Die Tochter der beiden hieß auch in Phigalia wieder Despoina, in Thelpusa erzählte man aber, daß sie ein Pferd (Paus. 8, 42, 1) oder eine Tochter, deren Name den Uneingeweihten nicht geoffenbart werden durfte, und das Pferd Areion (25,7) geboren hatten. Die letzte Version ist ein Vermittelungsversuch, der helles Licht auf das Sachverhältnis wirft. Die Tochter wurde ursprünglich in Pferdegestalt gedacht, wie noch Demeter Melaina; später suchte man die alte theriomorphe Vorstellung einer vorgeschritteneren Zeit so anzupassen, daß die Tochter menschliche Gestalt erhielt, neben sie aber ein Pferd als Kind der Göttin gesetzt wurde.[1])

In dem Heiligtum zu Lykosura sind mehrere, wenigstens z. T. aus römischer Zeit stammende Terrakotten gefunden worden, die weibliche Gestalten mit Köpfen von Kuh oder Schaf darstellen[2]) Die a. a. O. abgebildete hat als Kopfbedeckung den Polos, wonach die Beziehung auf Demeter deutlich ist. Perdrizet hat ganz recht, wenn er in diesen Puppen die Göttinnen zu Lykosura erkennt und an die *ἀγάλματα* erinnert, die nach der Kultverordnung als Opfergaben dargebracht wurden. Viel bekannter sind die auf der marmornen Draperie, die entweder Demeter oder Despoina gehört hat (vgl. Paus. 8, 37, 3), dargestellten Mischgestalten, Weiber mit Köpfen und Extremitäten von verschiedenen Tieren: Pferd, Esel (?), Hase oder Katze (?), Schaf, Schwein. Diese sind deutlich als untergeordnete Begleiterinnen der tiergestaltigen Göttin gedacht, da sie ihr Kleid schmücken und die Typen mannigfaltig sind. Sie befinden sich in lebhafter Bewegung gegen rechts, einige tanzen und laufen, andere spielen Flöte und Zither. Sind nun aber diese Chorreigen nur ein an den Volksglauben sich anlehnendes Spiel der Phantasie, oder stellen sie eine wirkliche Kultbegehung dar, d. h. einen Tanz von Menschen, die als Begleiterinnen der Göttin maskiert sind? Dieses Zweite ist

---

1) Hierdurch ist auch die Stellung zu der böotischen Sage von Tilphussa gegeben. Die Namensähnlichkeit der Orte hat das Eindringen des Namens des Pferdes, Areion, in die ursprüngliche, arkadische Sage veranlaßt. Die pferdegestaltige Tochter von Demeter und Poseidon in Thelpusa, deren Namen Paus. verhehlt, wird Despoina geheißen haben, welchen Namen er auch in Lykosura für Uneingeweihte kaum auszusprechen wagt (8, 37, 9).

2) BCH 23 (99) 635 f., wo eine Veröffentlichung in BCH versprochen wird.

viel wahrscheinlicher.[1]) Maskentänze sind in dem Artemiskult üblich; eine Analogie läßt sich auch aus dem arkadischen Demeterkult beibringen. Der Priester der Demeter Kidaria setzte sich bei den Weihen eine Maske auf — wie sie aussah, wird freilich nicht gesagt; man kann an eine Tiermaske denken —, und in demselben Kult kommt der Tanz *κιδαρίς* vor (S. 343f.). Auch an das Xoanon der pferdeköpfigen Demeter Melaina waren verschiedene Tiere angefügt, Schlangen und andere Tiere an das Haupt, in der einen Hand hielt sie einen Delphin, in der anderen eine Taube (Paus. 8, 42, 4).

Despoina zeigt auch in Lykosura eine Verbindung mit der Tierwelt, indem bezeichnenderweise sie und nicht Artemis, die neben ihr steht, eine heilige Hindin hat (Paus. 8, 10, 10). In Thelpusa hatte sowohl Tochter wie Mutter ursprünglich Pferdegestalt; Demeter Erinys hatte sich dort in Pferdegestalt mit Poseidon vereint. Dieselbe Sage kehrt in der Gegend von Styx wieder.[2]) Mutter der Despoina ist in Phigalia Demeter Melaina, die den Kopf und die Mähne eines Pferdes hat. Mutter und Tochter sind also Dubletten von ganz demselben Wesen, wie auch die Bezeichnung 'die großen Göttinnen' zwischen den beiden nicht unterscheidet.

Charakteristisch sind die Beziehungen zu Poseidon in den besprochenen Kulten: er ist hier Gott der Fruchtbarkeit spendenden Gewässer. Wegen derselben Vorstellungsweise hat Demeter in diesen Gegenden heilige Quellen.[3]) In diesen Zusammenhang gehört auch Demeter *Λουσία* in Thelpusa; man möchte zunächst an einen Regenzauber denken. Eine zweite Eigentümlichkeit ist der Feuerkult, von dem Spuren in Lykosura[4]), wo der Despoina Lampen dargebracht wurden, in Trapezus, wo Feuer aus der Erde aufstieg, und in Mantinea[5]) begegnen.

---

1) Aus dem Vorkommen von Tänzen in dem Kult erklärt sich vielleicht auch, warum Korybanten und Kureten als Beiwerk zu den Tempelstatuen dargestellt sind, Paus. 8, 37, 6.

2) Ptolem. Heph. in Photios, Bibl. cod. 190 p. 148a, nur ist der Auszug mangelhaft. Das Motiv ist in Mantinea auf Rhea übergegangen (Paus. 8, 8, 2, vgl. S. 72); auch diese Sage knüpft an eine Quelle an.

3) Andania, Trapezus s. o. Bei der Grotte der Demeter Melaina entsprang eine Quelle mit kaltem Wasser. Demeter soll die Styx haben entspringen lassen (Älian, N. A. 10, 40; anders erzählt von Ptol. Heph. a. a. O. Vgl. auch A. 2). Aus dieser Beziehung zu dem befruchtenden Wasser erklären sich die *Ἐπικρήναια· ἑορτὴ Δήμητρος παρὰ Λάκωσιν*, Hesych s. v.

4) Vor dem Pan, dessen Heiligtum oberhalb des Megaron lag, brannte ein nie erlöschendes Feuer, was wohl mit dem Despoinakult zusammenhängt. Paus. 8, 37, 11.

5) Paus. 8, 9, 2 *Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν· πῦρ δὲ ἐνταῦθα καίουσι, ποιούμενοι φροντίδα μὴ λάθῃ σφίσιν ἀποσβεσθέν.*

Bei dem Fehlen von genaueren Einzelheiten ist es schwer, darüber zu urteilen; man kann sowohl die Bedeutung der Fackel in dem Demeterkult wie die mit den Laphrien verwandten Feuergebräuche heranziehen. Damit ist zusammenzustellen, daß die Fackel sowohl in Thelpusa wie in Lykosura ein Attribut der Demeter ist, das wohl nicht den gemeingriechischen Vorstellungen entlehnt ist.

Der chthonische Charakter dieser über die Fruchtbarkeit waltenden Gottheit zeigt sich in dem Dienst der Demeter Kidaria, in dem die Erde mit Stöcken geschlagen wird, und in den Schlangen, die dem Pferdekopf der Demeter Melaina angesetzt waren; die wesensverwandte Artemis in Lykosura trägt Schlangen in der Hand.[1])

Wir gewinnen also eine Gottheit, deren Namen und Zahl unbestimmt sind, und die in mehreren lokalen Varianten auftritt und durch Einwirkung fremder Kulte vielfach umgestaltet worden ist; die Umrisse sind aber scharf. Diese Göttinnen stehen in Beziehung zu den unterirdischen Fruchtbarkeitsgeistern und dem Fruchtbarkeit spendenden Wasser und seinem Gott; sie sind so sehr Ackerbaugöttinnen, daß eine von ihnen immer Demeter oder ihrer Tochter gleichgestellt wird. Eben dieser Punkt trennt sie von Artemis, mit der sie auch tiefgehende Berührungspunkte haben. Sie sind wie diese Herrinnen der Tierwelt — ein Gedanke an totemistische Vorstellungen ist ausgeschlossen durch die vielen verschiedenen Tiere, die mit ihnen verbunden sind, wenn auch das Tier der Gewässer, das Pferd, den Hauptplatz einnimmt —, sie treten selbst in Tiergestalt auf als Pferd oder Hindin — denn das bedeutet die heilige Hindin der Despoina in Lykosura —, sie sind die ersten in einer Schar von ihnen wesensgleichen, mischgestaltigen Dämonen, deren Tänze zu ihrer Ehre bei der Feier in Lykosura nachgeahmt werden. Artemis, die mit Schlangen in den Händen und mit dem Hirschfell bekleidet in Lykosura stand, scheint, obgleich anders benannt, eine von denselben großen Göttinnen zu sein, mit denen sie auch sonst zusammen auftritt. In Zoitia hatten sie und Demeter einen gemeinschaftlichen Tempel (Paus. 8, 35, 7). Die lykosurische Artemis wurde wie Despoina eine Tochter der Demeter genannt.[2])

1) Demeter in Thelpusa dürfte dieser Ähnlichkeit ihr Epitheton Erinys verdanken; auf Münzen sind ihre Haare schlangenartig gelockt, wie jene der Erinyen (Ztschr. f. Numism. 1 (74) 125, Tf. 4, 7; auf dem Revers das Pferd *Ἐρίων*).

2) Diese großen Göttinnen haben wirklich eine gewisse Ähnlichkeit mit der *Magna mater*. Es ist sehr verständlich, daß man später diese empfunden hat und vor dem Tempel in Lykosura drei Altäre der Demeter, der Despoina und der *Magna mater* aufstellte (Paus. 8, 37, 2).

Kalathosprozessionen in Alexandria und Kleinasien.

Welche große Rolle der Kalathos in dem Demeterkult spielt, zeigen am deutlichsten die vielen Statuen der Göttin, die den Kalathos auf dem Kopf tragen. Ein feierlicher Umzug mit dem heiligen Korb zu Ehren der Demeter ist aus Griechenland selbst nicht bezeugt; dort wird immer die *cista* erwähnt, die die Kultstatuen haben, z. B. in Lykosura und Thelpusa, oder die in der Prozession geführt wird wie in Andania. In Athen wird nur allgemein von *ἱερά* gesprochen.[1]) Jedoch gibt es ein vollgültiges Zeugnis für die große Bedeutung des Kalathos in Eleusis, der Ritualtext bei Clemens Alex. p. 18 P *ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.* Kern hat nachgewiesen, daß in der Kultbildergruppe von Eleusis Demeter auf einem zylindrischen Gegenstand sitzt, der in der Mitte eine Einkerbung hat.[2]) Diese Einkerbung läßt sich am ehesten verstehen, wenn der Zylinder ursprünglich ein Kalathos war. Aus dem Kalathos ist ferner die *cista mystica* der Demeter hervorgegangen; denn jenes alte Erntegerät[3]) ist in dem Demeterkult natürlich und bleibt auch neben der Kiste in ursprünglicher Gestalt bestehen. In dem Ostgiebel des Parthenon und auf dem Ninnionpinax sehen wir anstatt der Kiste bereits eine viereckige Truhe.[4])

Weil also der Kalathos in Eleusis eine so große Rolle spielt und da es überliefert ist, daß die Mysterien nebst dem Ortsnamen Eleusis nach Alexandria überführt wurden[5]), ist der Schluß naheliegend, daß der alexandrinische Kalathos aus Attika entlehnt ist.[6]) An Zeugnissen für die Kalathosprozession zu Alexandria besitzen wir eine große Bronzemünze des Trajan, auf der der Wagen mit dem Kalathos

---

1) Zeugnisse s. Foucart, Les gr. mystères d'Eleusis, Mém. de l'Ac. des inscr. 37 (00) 104 A. u. 126 A. 3.

2) AM. 17 (92) 125 ff. Was die auch von Kern verglichene Karyatide in Cambridge (Gerhard, Ant. Bildw. Tf. 306, 5) trägt, scheint ein Kalathos zu sein.

3) Nachweise in Daremberg et Saglio, Dict. des ant. s. v. *calathus*.

4) Michaelis, Arch. Jb. 19 (04) 1 ff.

5) Tac. Hist. 4, 83 *Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat* (sc. Ptolemaeus Lagi).

6) Das sagt das Schol. zu Kallim. an Dem. V. 1 ausdrücklich; leider ist die dort behauptete entsprechende Sitte sonst nicht bezeugt. *ὁ Φιλάδελφος Πτολεμαῖος κατὰ μίμησιν τῶν Ἀθηνῶν ἔθη τινὰ ἵδρυσεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἐν οἷς καὶ τὴν τοῦ καλάθου πρόοδον. ἔθος γὰρ ἦν ἐν Ἀθήναις ἐν ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ ἐπὶ ὀχήματος φέρεσθαι κάλαθον εἰς τιμὴν τῆς Δήμητρος.*

abgebildet ist[1]), und den Demeterhymnus des Kallimachos, in dem man allgemein mit Recht eine Schilderung der alexandrinischen Feier sieht.[2]) An der Feier, für die Kallimachos seinen Hymnus dichtete, nahmen aber nur Frauen teil[3]), von den Männern schweigt er ganz. Die Kalathosfeier stellt sich also in Reih' und Glied mit den thesmophorienartigen Weiberfesten, nicht mit den eleusinischen Mysterien, in denen beide Geschlechter zugelassen waren. Die Schilderung des Kallimachos ist wohlbekannt. Vier weiße Pferde zogen den Wagen mit dem Kalathos; Jungfrauen, *λίκνα* tragend, folgten; die Teilnehmerinnen dürfen keinen Schmuck und kein Schuhwerk tragen[4]) und müssen bis zum Abend fasten (V. 6 f.), Bestimmungen, denen wir schon anderwärts begegneten. Da die Uneingeweihten nur bis zum Prytaneion mitgehen dürfen, so muß in der Nähe das Heiligtum der Demeter (V. 133) gelegen haben, wo die Mysterien in der Nacht (vgl. V. 6 ff.) gefeiert wurden. Von ihnen waren auch diejenigen ausgeschlossen, die über sechzig Jahre alt waren, die schwanger, krank oder in Trauer waren.[3]) In dem offenen Kalathos waren heilige Geräte; es wird verboten hineinzuschauen[5]); auf der angeführten Münze scheint eine Garbe

1) Am leichtesten zugänglich bei Daremberg et Saglio, Dict. des ant. 1 S. 813, Fig. 1002, dort fälschlich Eleusis zugeschrieben, richtig S. 1071, Fig. 1312; Gerhard, Ant. Bildw. 305, 15.

2) Die Einwände von Couat, La Poésie alex. 223 ff., sind nicht durchschlagend. Wenn auch die Zeremonien von Eleusis stammen, so konnte der dorische Dialekt doch in Alexandria, wo so viele dorisch sprachen (Theokr. 15), dem Dichter angemessen scheinen; für Kallimachos bezeichnend ist, daß er eine Episode und nicht, den Alltagsweg wandelnd, die altbekannten Mythen und Riten schildert.

3) V. 118 *ᾄσατε παρθενικαί, καὶ ἐπιφθέγξασθε τεκοῖσαι.*
'Δάματερ μέγα χαῖρε πολύτροφε πουλυμέδιμνε'; vgl. V. 5
128 *μέσφα τὰ τᾶς πόλιος πρυτανήια τὰς ἀτελέστως,*
τὰς δὲ τελεσφορέας ποτὶ τὰν θεὸν ἄχρις ὁμαρτεῖν,
αἵτινες ἑξήκοντα κατώτεραι· αἱ δὲ βαρεῖαι
χἄτις 'Ελείθυιαι τείνει χέρα χἄτις ἐν ἄλγει,
ὧς ἅλις, ὡς αὐτᾶν ἱκανὸν γόνυ.

4) V. 120 f. *χὡς αἱ τὸν κάλαθον λευκότριχες ἵπποι ἄγοντι τέσσαρες* — —
126 *ὡς δ' αἱ λικνοφόροι χρυσῶ πλέα λίκνα φέροντι* — —
124 *ὡς δ' ἀπεδίλωτοι καὶ ἀνάμπυκες ἄστυ πατεῦμες* — —

5) V. 2 *τὸν κάλαθον κατιόντα χαμαὶ θασεῖσθε βέβαλοι,*
μηδ' ἀπὸ τῶ τέγεος μηδ' ὑψόθεν αὐγάσσησθε
μὴ παῖς μηδὲ γυνὰ μηδ' ἃ κατεχεύατο χαίταν
μηδ' ὅκ' ἀφ' αὑαλέων στομάτων πτύωμες ἄπαστοι
"Εσπερος ἐκ νεφέων ἐσκέψατο (πανίκα νεῖται;)
"Εσπερος, ὅστε πιεῖν Δαμάτερα μῶνος ἔπεισεν.

Auch die Eingeweihten dürfen also die *sacra* tags auf dem Wege nach dem Mysterienorte nicht schauen. Der nicht befriedigend erklärte Ausdruck in

aus dem Kalathos hervorzuragen, die also sichtbar war, und in der die *sacra* verborgen waren.[1]) Daß der Umzug eine Frühlingsfeier war, kann den allgemein gehaltenen Versen 122f. und 136 nicht entnommen werden.

Doch ist auch hier der Einfluß des eleusinischen Kultes greifbar. Beide Feste dauerten bis abends und wurden durch einen Trunk — wohl den Kykeon wie in Eleusis — beendigt; darauf folgte das Vorzeigen der *sacra* wie dort in nächtlicher Feier. Es kann nicht wundernehmen, wenn schon bei diesen im Anfang der hellenistischen Zeit gestifteten Mysterien der Synkretismus Züge verschiedener Kulte vereinigt.

Usener a. a. O. hat sich, um diese Feier als Frühlingsfest zu erweisen, auf den bithynischen Artemis-Kalathos (o. S. 254) berufen; ein Zusammenhang zwischen diesem bithynischen, ländlichen Feste und dem alexandrinischen Prunkaufzug ist mehr als fraglich. Ich habe a. a. O. zu erweisen versucht, daß jener Kalathos zu einem heimischen Kult gehört, der sich auch sonst nachweisen läßt, besonders in den gewöhnlich der Demeter beigelegten Mysterien in Kios. Als aber der Demeterkult in Kleinasien bekannt wurde, mußte die Ähnlichkeit zwischen den beiden Kulten Übertragungen veranlassen; die Kultverordnungen in Kios zeigen eine gewisse Ähnlichkeit mit denen der Demetermysterien. Weit südlicher bei *Darmara* nahe Theira in dem Kaystertal wurde eine Inschrift gefunden, die von einem Kalathos und Mysterien der Demeter und daneben Mysterien des Men handelt.[2]) Es fand ein Festzug mit dem Kalathos statt, an dem Männer teilnahmen, und Opfer; die Mysterien dürften sich in den gewöhnlichen Gleisen der Spätzeit bewegt haben.

V. 4 zeigt, daß die Teilnehmerinnen wie in Lykosura die Haare aufgelöst tragen mußten.

1) Usener, Rh. M. 50 (95) 146 findet einen Widerspruch zwischen dem Münzbild und dem Hymnus V. 3ff., indem er offenbar die Garbe selbst für das *sacrum* hält; das war sie vielleicht gewesen, war es aber zu dieser Zeit nicht mehr.

2) Am besten AM. 20 (95) 242. *Πο. Αἴλιον Μενεκράτην τῇ ἱερατείᾳ τῆς Δήμητρος ἀνενένκαντα καὶ καθιερώσαντα κάλαθον περιάργυρον τὸν λείποντα τοῖς τῆς Δήμητρος μυστηρίοις καὶ τῷ προκαθημένῳ τῆς κώμης Μηνὶ σημῆαν περιάργυρον τὴν προπομπεύσασαν τῶν μυστηρίων αὐτοῦ. διά τε τοῦτο καθιέρωσεν ὑπὲρ τῆς ἱερωσύνης εἰς τὰς ἐπιθυσίας τῆς Δήμητρος τὰ πρὸ τῆς οἰκίας ἐργαστήρια εἰς τὸ κατ' ἐνιαυτὸν ἕκαστον τῇ τοῦ καλάθου ἀναφορᾷ τοὺς κληρωθέντας εἰς τὴν πομπὴν ἄνδρας μετὰ τῶν ἀρχόντων προθύοντας εὐωχεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ διὰ παντὸς τοῦ βίου. ἐπὶ ἄρχοντος Λ. Βερίου Βάσσου φιλοσεβάστου καὶ τῶν συναρχόντων αὐτοῦ.*

Sonstige Demeterfeste.

Die Hesychglosse *Ἑρκήνια· ἑορτὴ Δήμητρος* wird wohl mit Recht allgemein in *Ἑρκύνια* verbessert. Herkyna war die Göttin des gleichnamigen Flusses und Quelles bei Lebadeia, die neben dem Lokalheros Trophonios verehrt wurde.[1]) Nach Tzetzes zu Lykophr. 153 war Herkyna eine Tochter des Trophonios und gründete in Lebadeia den Dienst der Demeter, die nach ihr den Beinamen Herkyna erhielt. In der von Pausanias mitgeteilten Sage ist Herkyna eine Spielgefährtin der Kore. Durch das Zusammenhalten dieser Notizen wird es verständlich, warum die Herkynia ein Demeterfest genannt werden konnten. Durch die Verwandtschaft zwischen dem unter der Erde hausenden Trophonios und Demeter und Kore war auch die Nymphe Herkyna in den Kreis der unterirdischen Götter mit hineingezogen worden, wo sie einen Platz unter den die Kore begleitenden Nymphen fand. Da sie aber mit Demeter identifiziert wurde, war sie ursprünglich von viel größerer Bedeutung, wohl eine Fruchtbarkeit spendende Quellgöttin, der arkadischen Demeter ähnlich. Wie so oft wurde schließlich die alte Eigentümerin von der großen Göttin von ihrem Feste verdrängt und sank zur Begründerin des Kultes herab.

Nach Hesych sollen die *Eurythionia* ein Demeterfest gewesen sein.[2]) Die Glosse scheint verderbt zu sein, und weitere Anhaltspunkte fehlen. Welcker G. G. 2, 469 vergleicht die lydische Demeter *Ἐρυσίβη*, ändert den Namen zu Ereuthion und erklärt das Fest als ein Begraben des Rotmannes, also ein Fest zur Abwehr des Meltaues wie die Robigalia. Mehr als eine geistvolle Vermutung kann dies nicht genannt werden. Kern P.-W. 4, 2756 schreibt *Εὐρυθίνια* ohne weitere Begründung.

Auf *Syros* wurden *Demetria* mit Fackellauf gefeiert.[3])

Mysterien der Göttinnen in *Mitylene* lassen sich doch wohl aus einer verstümmelten und schlecht gelesenen Inschrift der Kaiserzeit erschließen.[4])

Nach den Fasten von *Kos* erhielt Demeter ein Opfer am 23. Batromios.[5])

1) Liv. 45, 27; vgl. Paus. 9, 39, 3; die Quelle [Plut.] narr. am. p. 771 f.

2) Hesych s. v. *Εὐρυθιώνι<α>· τάφος ἐπ' Εὐρυθίωνι. καὶ ἑορτὴ Δήμητρος. καὶ παιγμάτια ἐν τοῖς σκοτοταρίοις.*

3) IG XII, 5, 653 Z. 49 *Δημητριείων τῇ λανπάδι.* SIG^{2} 680 enthält Strafbestimmungen, die sich auf dieses Fest beziehen, Z. 6 *ἱεραὶ τῆς θεοῦ* (Strafgelder), Z. 8 *τῶν τρεχόντων τις.*

4) IG XII, 2, 205, vgl. die Wörter *θέαις* und *ν]έα μυστήρια.*

5) SIG^{2} 616 Z. 60 *ἑβδόμαι ἀνομέν[ου]· ἐς Ἀλκηΐδας Δ[άμα]τρι ὄις τέλεως καὶ τελέα κυέοσα.*

In *Gela* waren Mitglieder aus dem Geschlecht Gelons *ἱροφάνται τῶν χθονίων θεῶν*.[1])

Die *ἄρρητα ἱερα* in *Olus* auf Kreta pflegen auf den starken Demeterkult dieser Insel zurückgeführt zu werden.[2])

Kore-Persephone.

Der Mythos, um den alles sich dreht, ist der Raub des Hades. Die natursymbolische, agrarische Deutung ist schon im Altertum vorgetragen worden. 'Kore-Persephone ist das Samenkorn, das ein Dritteil des Jahres, d. h. den kurzen Winter des Südens über, verborgen bleibt' (Bloch in RL 2, 1321); das trifft aber auf unsere nördlichen Gegenden zu, wo die Vegetation im Winter ruht, nicht auf den Süden, wo das Korn im Winter nicht verborgen ist, sondern nicht lange nach der Aussaat hervorsprießt; die Saaten stehen grünend und wachsen den ganzen Winter durch. Der Raub war ein Hauptpunkt der Mysterien, die nicht wie die volkstümlichen Kulte ihren ursprünglichen Charakter wahrten, sondern früh den Auslegungen der erblichen Leiter ausgesetzt worden sein müssen. Der feste kultische Punkt ist die *ἄνοδος* der Kore, die sich in den Procharisterien einem agrarischen Athenakult angeschlossen hat und daher hier nicht erweitert worden ist. Es war ein lenzliches Fest, gefeiert, als die Pflanzen hervorsprossen und im Frühjahr die Blüteperiode des Getreides anfing nach dem Ende des Winters. Von einer *κάθοδος* in dieser Naturbedeutung verlautet in dem Kult nichts.[3]) Welche Bedeutung hat dann der Raub der Persephone? Die Ansicht, daß er eigentlich nur der Brautraub sei, wodurch Hades sich nach der alten Sitte seiner Braut bemächtigt, scheint daher berechtigt. Durch die Macht des Parallelismus sind die Sagen von der Niederfahrt und dem Aufsteigen verbunden

1) Hdt. 7, 153. Durch die Korrektur *Καρίας* aus *Κύπρου* im Schol. zu Pind., P. 2, 27 gewinnt Böckh ein direktes Zeugnis dafür, daß der Kult von Triopion nach Gela verpflanzt ist. S. die Anm. z. St. u. K. O. Müller, Prol. 161 f.

2) SGDI 5075 Z. 79. Oder sind sie mit den Britomartia identisch? Vgl. unter Theodaisia.

3) Das späte, äolische Fastenfragment CIG 6850 A; v. Prott, FS. Nr. 18, kann das nicht widerlegen; es ist ein später, wohlgeordneter Festkreis, sehr wahrscheinlich der Kore: *μηνὸς Δείου δ'. ἡ ἀνάβασις τῆς θεοῦ τῇ ζ'. ἡ ὑδροποσία μηνὸς Ἰουλαίου νουμηνίᾳ. ἡ πομπὴ ἐκ πρυτανείου ι'. τὰ νεώματα μηνὸς Ἀπολλωνίου ιε'. ἡ δύσις τῆς θεοῦ μηνὸς Ἡφαιστίου δ'. ἡ κατάκλησις μηνὸς Ποσιδείου ιε'. κατὰ κέλευσιν τῆς θεοῦ Ἀρίστιππος Ἀριστίππου ἔγραψα*, also ein Kultreformator.

worden, und durch die Beziehung auf die Jahreszeiten ist eine tiefere Bedeutung hineingelegt worden. War die *ἄνοδος* das Hervorsprießen der Vegetation im Frühling, so mußte die *κάθοδος* ihr Verwelken im Herbst bedeuten, und sobald Demeter als die Mutter der Kore-Persephone aufgefaßt wurde, erhielt die Sage ihre definitive Ausbildung.

Hier setzt die nicht mit Sicherheit zu beantwortende Frage ein, ob nicht Kore und Persephone von Anfang an zwei verschiedene Göttinnen sind. In Kult und Sage sind sie immer so entschieden als eine aufgefaßt worden, daß es uns an den Mitteln, die Untersuchung zu führen, gebricht. Auch Persephone steigt aus der Erde hervor, von dem frohen Tanz der Satyrn begrüßt auf dem Krater des Albertinum.[1]) Zwar tritt Kore mehr hervor als die Tochter der Demeter, Persephone mehr als die Beherrscherin der Unterwelt — besonders für Homer ist sie immer die *ἐπαινὴ Περσεφόνεια*, Homer kehrt sich aber überhaupt nicht an agrarische Götter. Ganz beweiskräftig ist das nicht. Für diese Frage wäre es von größtem Gewicht, die Rolle besser zu kennen, die in Eleusis dem Herrscher der Unterwelt zukommt; sehr bedeutend oder alt scheint er dort nicht gewesen zu sein. Die Möglichkeit muß offengehalten werden, daß Kore-Persephone von Anfang an e i n e Göttin ist, die zu den unter der Erde waltenden Gottheiten gehört, die sowohl die Seelen wie die Fruchtbarkeit hinaufsenden, die einerseits die Tochter der Ackergöttin, anderseits die Gemahlin des Unterweltsherrschers geworden ist.

Die andere Möglichkeit ist die, daß Kore, die ursprünglich von derselben Art wie ihre Mutter ist, früh mit der Unterweltsgöttin Persephone identifiziert worden sei. Aber auch hier scheint der Charakter des Unterirdischen an ihr zu haften. Einmal muß sie diesen gehabt haben, weil darin der Anlaß zu der Gleichsetzung zu suchen ist. Ferner sagt Eustathios (zu *I*, 158), daß der Unterweltsgott kein Opfer und keine Altäre in Griechenland habe, was freilich nicht ganz buchstäblich genommen werden darf (s. Paus. 6, 25, 2). Fast dieselbe Dürftigkeit zeigt der Kult der Kore, wo sie nicht mit ihrer Mutter verbunden auftritt. Feste hat sie nur an zwei Stellen, wo besondere Anlässe leicht fühlbar sind, und welche zudem den Kolonien, Sizilien und Kyzikos, angehören. Die sizilische Festordnung zeichnet sich durch einen so genauen Anschluß an den Mythos von dem Raub aus, daß der Verdacht, sie sei nach der Sage reguliert worden, sich nicht

1) Arch. Anz. 1892 S. 166; Müller-Wieseler, Ant. Denkm.[4] Tf. 19, 1. Inschriftlich bezeugt [*Φε*]*ρόφαττα*. Rätselhaft ist die *ἄνοδος* der Demeter in dem H e r b s t fest der Stenien (Photios s. v. *Στήνια*). Zielt sie auf die aufkeimende Saat?

abweisen läßt. Da sind die Anthesphoria, die Theogamia, die Anakalypteria, und die Begebenheiten der Sage sind auf Sizilien lokalisiert. Kurz gefaßt, der Festkreis ist künstlich zurecht gemacht, was in einer Kolonie, die von der alteingewurzelten Kultordnung des Mutterlandes losgerissen worden ist, besonders verständlich ist. Jenes Verhältnis kann aber auch anders erklärt werden; da immer ein Kornmädchen neben einer Kornmutter steht, konnte Kore auch so aufgefaßt keinen selbständigen Kult haben.

Wenn man die Fäden, die zu der Unterwelt hinunterleiten, entschlossen abschneidet, wird Kore, die Tochter bzw. das Mädchen, nur eine Dublette ihrer Mutter. Beide sind durch Differenzierung aus einem Göttinnenpaar, dem der arkadischen großen Göttinnen ähnlich, entwickelt worden. Diese Auffassung vertritt Miss Harrison (Prol. 271 ff.) sehr energisch und reiht sie in einen sehr interessanten, größeren Zusammenhang (Göttinnengruppen) ein. Frazer hat versucht, sie folkloristisch zu begründen (GB² 2, 168 ff.), indem er auf moderne Erntebräuche hinweist, in denen neben der Kornmutter ein Kornmädchen auftritt. Zu einem höheren Grad von Wahrscheinlichkeit konnte, wie er selbst gesteht, diese Vermutung erst erhoben werden, wenn ähnliche Erntebräuche sich in Altgriechenland aufzeigen ließen. In diese Richtung scheint ein sizilisches Fest zu weisen, das nur dahin erklärt werden kann, daß Kore als Repräsentantin des Erntesegens darin auftritt. Es ist die

Κόρης καταγωγή.

Das Fest wird nur von Diodor erwähnt.[1]) Die Identität mit dem Opfer in der Quelle Kyane ist eine willkürliche Behauptung. Die Erklärung, daß die 'Hinabführung' Kores das Absterben der Vegetation bedeuten solle, stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Das Fest ist ganz deutlich ein Erntefest; es wird gefeiert, wenn die Feldfrucht fertig, d. h. so viel wie eingeheimst ist. Diodor empfindet es als ein Erntefest, und als Grund für den Glanz der Feier gibt er an, daß Sizilien vor allen anderen Ländern mit Feldfrucht gesegnet worden war. Ein Erntefest kann aber nicht als die Hinabführung Kores in die Unterwelt gedacht werden, noch weniger ist dies ein mit Trauerweisen vereintes Erntefest; Diodor hebt den Glanz des Festes hervor.

1) Diodor. 5, 4 *τῆς μὲν γὰρ Κόρης τὴν καταγωγὴν ἐποιήσαντο περὶ τὸν καιρόν, ἐν ᾧ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τελεσιουργεῖσθαι συνέβαινε, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν καὶ πανήγυριν μετὰ τοσαύτης ἁγνείας καὶ σπουδῆς ἐπιτελοῦσιν, ὅσῃ εἰκός ἐστι τοὺς τῇ κρατίστῃ δωρεᾷ προκριθέντας τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀποδιδόναι τὰς χάριτας.*

καταγωγή muß also eine andere Bedeutung haben, welche nur die gewöhnliche 'Einkehr der Kore' sein kann. Die Einkehr der Kore bei einem Erntefest ist leicht verständlich, wenn Kore das Kornmädchen ist; es ist dies die Einführung des Getreides in die Scheune, oder in Hinsicht auf die Verhältnisse im Süden besser ausgedrückt, auf den Dreschplatz. Soweit ich sehen kann, ist keine andere Deutung zulässig; die hier vorgetragene spricht für die Hypothese Frazers, und dann muß man ihr wenigstens so viel zugestehen, daß ein Kornmädchen in Kore-Persephone aufgegangen ist.

Anthesphoria.

Ein anderes sizilisches Korefest, das alte Wurzeln zu haben scheint, sind die Anthesphoria. Bei Pollux[1]) steht der bloße Name, man darf es aber unbedenklich mit dem Bericht Strabons aus Hipponium in Unteritalien[2]) zusammenstellen. Er spricht zwar von Festen im Plural, aber das Aition, das die blumenpflückende Kore vorführt, weist auf eine auf die Sage von dem Raub bezogene Feier hin, wie sie ohne weiteres für die Anthesphoria vorauszusetzen ist. Auf ein bestimmtes Fest, das in den Demeter-Korekreis gehört, deutet auch, daß nur Frauen teilnahmen; es war sicher nichts Alltägliches, daß sie alle auf das Land hinauszogen um Blumen zu pflücken.

Das Fest läßt sich aber weiter bis in das dorische Mutterland verfolgen; auf dem Peloponnes war *'Ηροσάνθεια* ein lenzliches Blütenfest[3]), das auch von Frauen gefeiert wurde. Es wird keiner Gottheit zugeschrieben. Es ist sehr bedauerlich, daß wir nicht mehr über dies Fest wissen, denn es ist sicher dieser Kultgebrauch, der Anlaß zu der Sage von der blumenpflückenden Kore gegeben hat, die ihm als Aition dient; er würde, wenn genauer bekannt, auch zum Verständnis der Göttin beigetragen haben.[4])

---

1) Pollux 1, 37 *Κόρης* (sc. *ἑορταί*) *παρὰ Σικελιώταις Θεογάμια καὶ Ἀνθεσφόρια.*

2) Strab. 6 p. 256 *τὴν Κόρην ἐκ Σικελίας πεπιστεύκασι ἀφικνεῖσθαι δεῦρο ἀνθολογήσουσαν· ἐκ δὲ τούτου ταῖς γυναιξὶν ἐν ἔθει γέγονεν ἀνθολογεῖν τε καὶ στεφανηπλοκεῖν, ὥστε ταῖς ἑορταῖς αἰσχρὸν εἶναι στεφάνους ὠνητοὺς φορεῖν.*

3) Hesych, Phot. s. v. *'Ηροσάνθεια· ἀνθολογία· ἑορτὴ γυναικεία λαμπρὰ ἀγομένη ἐν Πελοποννήσῳ κατὰ τὸ ἔαρ.*

4) Die Göttinnen, die *ἀνθεῖαι* oder *ἀνθεσφόροι* genannt werden, helfen nicht weiter; gesammelt bei Preller, Dem. u. Pers. 120 A. 110; vgl. P.-W. 1, 2371. Dem Herauslesen einer Anthesphorie der Ge aus Hymn. hom. 30 V. 14ff gebricht es an jedem Grund. Vielleicht gehören dagegen die blumentragenden Mädchen hierher, die vor den Statuen der großen Göttinnen in Megalopolis standen und verschieden gedeutet wurden, Paus. 8, 31, 2.

Koreia, Theogamia, Anakalypteria.

Viel eher als das Opfer an Kyane, aber ohne jede Sicherheit, können die syrakusanischen Koreia mit der *Κόρης καταγωγή* identifiziert werden. Diese war ein glänzendes Korefest, wie jene, an denen Dion ermordet wurde nach dem Bericht Plutarchs.[1]) Der Verschwörer Kallippos beschwört, als die Entdeckung des Anschlags droht, seine Unschuld in dem Heiligtum der Demeter Thesmophoros bei ihrer Fackel und mit ihrem purpurnen Gewand angetan, und Plutarch hebt als etwas besonders Freches hervor, daß er Dion niedermachte gerade an dem Fest derjenigen Göttin, bei der er geschworen hatte. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß Plutarch sich hier von der geläufigen Vorstellung von den beiden unzertrennlichen Göttinnen geleitet einer Verwechselung schuldig gemacht hat. Ginge der Bericht auf Tatsachen des Kultes zurück, so müßte man die Koreia als syrakusanische Thesmophorien betrachten.

Von den sizilischen Festen, die sich auf die Hochzeit des Hades und der Persephone beziehen, kennen wir bloß die Namen Theogamia und Anakalypteria.[2]) Jede Diskussion, auch ein Vergleich mit den sonst bekannten Götterhochzeiten wird also völlig in der Luft schweben. Die Anakalypteria stehen mit der Sage im Zusammenhang, daß Akragas bzw. Sizilien der Göttin als Hochzeitsgeschenk gegeben wurde.[3]) Die Wahrscheinlichkeit, daß diese Feste nach dem Mythos gestaltet worden sind, ist oben angedeutet.

Opfer in der Quelle Kyane.

In das Wasser der Quelle Kyane bei Syrakusa wurden bei einem Feste Stiere und andere Opfer versenkt.[4]) Diodor erzählt, daß Hades hier die Kore geraubt hatte und bei der Niederfahrt die Quelle der berstenden Erde entsprungen sei. Obgleich er die Quelle der Kore heilig nennt, ist daraus nicht vorschnell der Schluß zu ziehen, daß das Opfer auch von Anfang an ihr galt; zu der Einkehr Kores paßt es jedenfalls nicht, mit der es früher identifiziert worden ist. Es

1) Plut. Dion. c. 56 *περιμείνας τὴν ἑορτὴν ἧς ὤμοσε θεοῦ δρᾷ τὸν φόνον ἐν τοῖς Κουρείοις.* Vgl. Hesych s. v. *Κόρεια· θυσία τῇ Κόρῃ τελουμένη.*

2) Schol. Pind. Ol. 6, 160 *ἐν γὰρ τῇ Σικελίᾳ τὰ τῆς Περσεφόνης ἀνακαλυπτήρια ἐτελεῖτο*; Theogamia Pollux 1, 37 s. S. 357 A. 1.

3) S. Hiller v. Gärtringen in P.-W. s. v., P.-R. 752 A. 2.

4) Diodor 5, 4 *πρὸς ᾗ κατ' ἐνιαυτὸν οἱ Συρακόσιοι πανήγυριν ἐπιφανῆ συντελοῦσι, καὶ θύουσιν οἱ μὲν ἰδιῶται τὰ ἐλάττω τῶν ἱερείων, δημοσίᾳ δὲ ταύρους βυθίζουσιν ἐν τῇ λίμνῃ.*

stellt sich zu den wohlbekannten Opfern, die in die Quelle selbst hineingetan werden.[1]) Quellen und Seen von unergründlicher Tiefe wurden als Hadeseingänge betrachtet, wie der Avernersee, der See Percus bei Henna, wo auch Hades seine Braut hinabgeführt haben soll und wo die Syrakusaner (sic!) ein Fest gefeiert haben sollen, welche Nachricht wohl doch auf einer Verwechselung mit dem syrakusanischen Fest bei Kyane beruht;[2]) ferner Lerna und der Fluß (sic! steht wohl für eine gleichnamige Quelle), der sogar Tartaros heißt, in Thessalien (o. S. 288 u. 236). Daß der Raub hier lokalisiert wurde und daß das Opfer chthonische Bedeutung erhielt, ist also ganz natürlich.

Pherephattia (Koreia, Soteria) in Kyzikos.

Ein Hauptort des Kultes von Kore-Persephone war Kyzikos. Die Stadt sollte wie Sizilien ihr als Hochzeitsgeschenk gegeben worden sein (Appian, Mithr. 75). Persephone mit der Beischrift *Σώτειρα* kommt oft auf ihren Münzen vor. Das Fest ist fast ausschließlich als Agon bekannt. Nun erzählt Plutarch[3]), daß die schwarze Kuh, die der Unterweltsbeherrscherin als Opfer gebührte, bei der Belagerung der Stadt durch Mithridates von selbst von der Weide auf dem Festlande herübergeschwommen war. Das Fest heißt hier Pherephattia wie der Agon AM. 13 (88) 177 Nr. 22. Soteria scheint es in der verstümmelten und verschieden ergänzten Inschrift SIG² 791 zu heißen. Dittenberger z. St. A. 3 identifiziert hiermit die bei Strabon erwähnte Koreia.[4]) Die Identität mit den Pherephattia braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden. Noch eine vierte Variante ist *ἱερὸν Κόρης ἰσοπύθιον ἐν Κυζίκῳ* Österr. Mitt. 8 (85) 219 Nr. 49. Über den Kult wissen

---

1) Im allgemeinen Eustath. zu Ψ 148 (p. 1293, 26) nach Hesiod; Dirke, Äsch. Sept. 255, Dine, Lerna s. o., Quelle des böotischen Kephissos Paus. 10, 8, 10, Hagno auf Lykaion 8, 38, 4, in Andania s. o., bei Epidauros Limera s. S. 431, Geldspende in der Quelle des Amphiaraion s. u., Kelainai in Phrygien, Max. Tyr. or. 38; tab. Iguv. 7a Z. 3; Bandusia, Hor. od. 3, 13; *omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant* Sueton. Aug. c. 57.

2) Cic. Verr. 4, 107 (Henna) *ubi usque ad hoc tempus Syracusani festos dies anniversarios agunt celeberrimo virorum mulierumque conventu.* Firmic. Mat., err. prof. rel. c. 7 ist ein konziliatorischer Versuch, die Ansprüche beider Orte auszugleichen; Hades soll durch die Kyane mit Kore wieder aufgestiegen sein.

3) Plut. Luk. c. 10 *τῆς τῶν Φερεφαττίων ἑορτῆς ἐνεστώσης οἱ μὲν ἠπόρουν βοὸς μελαίνης πρὸς τὴν θυσίαν κτλ.*

4) Strab. 2 p. 98 *Εὔδοξόν τινα Κυζικηνὸν θεωρὸν καὶ σπονδοφόρον τοῦ τῶν Κορείων ἀγῶνος ἐλθεῖν εἰς Αἴγυπτον ἱστορεῖ κατὰ τὸν δεύτερον Εὐεργέτην.*

wir wenig. Wir haben ein Orakel, das Opfer und Feier der Soterien anrät, aber ohne Einzelheiten.[1]) Priester der Kore Soteira und Mysterien, die von einem wohl für jedes Fest wechselnden Mystarch geleitet wurden, neben dem Exeget und *κίσταρχοι* standen, lehren uns einige von Cyriacus abgeschriebene Inschriften kennen.[2])

Münzen[3]) zeigen, daß auch Demeter daran beteiligt war, und zwar als die ihre Tochter suchende Göttin. Besonders bemerkenswert ist eine in mehreren Varianten vorliegende Darstellung von einem Gebäude mit Tür, an dessen Seiten zwei von Schlangen umwundene Fackeln stehen, während über dem Gebäude drei weibliche Gestalten mit Fackeln in den Händen, die mittlere mit zwei, die beiden anderen mit einer, angebracht sind. Rubensohn a. a. O. entscheidet sich für die Ansicht, daß hier Kybele dargestellt sei;[4]) doch scheint die andere Ansicht, daß die ihre Tochter suchende Demeter nebst Nebengottheiten wie z. B. Artemis und Hekate dargestellt sei, die richtige zu sein. Das Gebäude ist sicher kein Altar, auch kein Tempel; ich sehe darin das Mysterienlokal, wozu vorzüglich paßt, daß es auf einer Münze aus der Zeit Caracallas[5]) neben dem Tempel erscheint. Die weiblichen Gestalten beziehen sich auf die in dem Gebäude gefeierten Mysterien.

Panegyris in Acharaka bei Nysa.

(Theogamia.)

Unter den Korekulten ist oben derjenige von Nysa nicht mitgerechnet, denn daß dieser Heilort erst nachträglich eine Kultstätte

1) SIG[2] 791 *Κυ[ζικηνῶν]. ὁ θεὸς ἔχ[ρησεν τάδε· ἐπειδὴ] ἐπιτετελέκα[τε τὰν θυσίαν καὶ] τὰ Σωτήρια πρᾶτ[ον τᾶι Κόραι] τᾶι Σωτείραι καλῶς [καὶ εὐσεβέ]ως καὶ εὐτυχῶς, λώϊον [ἐσσεῖται] καὶ ἄμεινον ἐπαγγελλό[ντεσ]σιν ἐς ἀνθρώπους ἱερὰν τὰν π[ό]λιν οὖσαν κατὰ τοὺς χρησμούς, καὶ τὰν θυσίαν τᾶς θεᾶς*, also ein Versuch, nach bekanntem Muster Kult und Fest zu heben. Das Folgende ist eine Erlaubnis der Delier, die Stele auf Delos aufzustellen, wo sie auch gefunden worden ist.

2) BCH 14 (90) 537 Z. 10 *ἱερέως τῆς Σωτῆρας Κόρης β′ καὶ ἐξηγητοῦ τῶν μεγάλων μ(υ)στηρίων τῆς Σωτῆρας Κόρης*; S. 538 Z. 1 *ΚΤΙΣΑΡΧΟΙ*, der Herausgeber Th. Reinach bemerkt, daß *κίσταρχοι* der Schreibung am nächsten kommt, denkt aber auch an *μύσταρχοι*. AM. 9 (84) 17 *Ὁ δεῖνα Ἀκε]στορίδου [ἱερώμενος] Κόρης τῆς Σωτείρας*; S. 19 *(τειμηθεὶς) μ]υσταρχίαις πολλαῖς*.

3) Abb. z. B. Müller-Wieseler, Ant. Denkm.[4] 21, 43; Rubensohn, Die Mysterienheiligt. in Eleusis u. Samothrake 169; vgl. Vassitz, Die Fackel usw. Diss. München 1900 S. 24f.

4) Die Fackel kommt in den Kybelemysterien vor (RL. 2, 1658); um aber die Deutung zu erhärten, müßte die Fackel bzw. zwei Fackeln als Attribut der Kybele aufgewiesen werden. Literatur s. auch RL. 2, 285ff.

5) Mionnet, Descr. 2 S. 546 Nr. 220.

des Pluton und der Kore geworden ist, liegt am Tage. Seinen Ruf als Heilort verdankte Acharaka der Grotte, in der warme Dünste aufstiegen, die die Patienten als Schwitzbäder benutzten; damit war ein gewöhnliches Inkubationsorakel verbunden. Die Grotte hieß *χαρώνιον ἄντρον*, wurde also wie andere[1]) als Hadeseingang betrachtet, weswegen sie eine Kultstätte der griechischen Unterweltsbeherrscher wurde. Eine Schilderung der Panegyris zu Acharaka gibt Strabon[2]), ohne diese griechische Zutat zu erwähnen. An dem Feste wurde ein Stier in die Grotte hineingeführt; nachdem er losgelassen und einige Schritte vorgeschritten war, fiel er leblos zur Erde. Es will nach dieser Beschreibung scheinen, daß in einem Teile der Grotte auch tödliche Dünste aufstiegen wie in der *grotta del cane.* Um so eher wurde der schauerliche Platz betrachtet als ein Tor des Totenreichs und der Ort, wo Hades mit seiner Braut in die Unterwelt hinabgefahren war. Daher erscheinen auch die Köpfe des Hades und der Persephone zusammen auf den Münzen von Nysa, und das hier gefeierte Fest wird Theogamia genannt.[3]) Diese Götterhochzeit ist aber nichts anderes als der hier lokalisierte Brautraub des Hades.

Koremysterien in Argos.

In einen Erdschlund in Argos wurden Fackeln der Kore hinuntergeworfen.[4]) Der Name von dem Stifter des Ritus, Nikostratos, hat ein historisches Gepräge, und die von Frazer z. St. aus fremden Volks-

1) Die tainarische Grotte; eine in Hierapolis Strab. 13 p. 629; in Kyllene Konon c. 15 bei Phot., bibl. cod. 186 p. 133a; in Henna neben dem See Cic. Verr. 4, 107.

2) Strab. 14 p. 650 *πανήγυρις δ' ἐν τοῖς Ἀχαράκοις συντελεῖται κατ' ἔτος, καὶ τότε μάλιστα ὁρᾶν ἔστι καὶ ἀκούειν περὶ τῶν νοσούντων τοὺς πανηγυρίζοντας. τότε δὲ καὶ περὶ τὴν μεσημβρίαν ὑπολαβόντες ταῦρον οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου νέοι καὶ ἔφηβοι γυμνοὶ λίπ' ἀληλιμμένα μετὰ σπουδῆς ἀνακομίζουσιν εἰς τὸ ἄντρον. ἀφεθεὶς δὲ μικρὸν προελθὼν πίπτει καὶ ἔκπνους γίνεται.*

3) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 105; SIG² 678 Z. 11 *Θεογάμια ἐν Νύσῃ*; Münzen mit der Aufschrift *Θεογάμια οἰκουμενικά*, Eckhel, D. N. 4, 454.

4) Paus. 2, 22, 3 *τὰ δὲ ἐς τὸν βόθρον τὸν πλησίον δρώμενα Νικόστρατον ἄνδρα ἐπιχώριον καταστήσασθαι λέγουσιν. ἀφιᾶσι δὲ καὶ νῦν ἔτι ἐς τὸν βόθρον καιομένας λαμπάδας Κόρῃ τῇ Δήμητρος.* — *Koragia in Mantinea.* Die durch die beiden Inschriften Le Bas-Foucart, Inscr. de Pelop. 352*h* u. *i* bekannten Koragia in Mantinea gehören einem Verein (*σύνοδος*) der *Κοραγῶν*, der das erste Dekret für eine Wohltäterin ausstellt. Da der Verein einem alten heimischen Kult sich angeschlossen zu haben scheint, verdient das Fest hier erwähnt zu werden. Die Hauptgöttin muß Kore sein, nach der Fest, Tempel und Verein genannt sind, ihr Bild wurde in der Prozession geführt, *ἡ πομπὴ τῶν Κοραγίων*; vgl. die

gebräuchen angeführten Parallelen sind nicht aufklärend; ein Sühngebrauch, wie Samter meint (N. Jb. f. klass. Altert. 8 (05) 34), ist es auch nicht, da der Fackel in dem Demeter-Kore-Kult eine ganz andere Bedeutung zukommt. Bei der Kürze der Erwähnung ist es sehr möglich, daß nicht nur Kore, sondern auch Demeter in den Weihen eine Rolle spielte. Der Erdschlund, der wohl mit dem Raub in Verbindung gesetzt war, mag ein gewöhnliches demetrisches *μέγαρον* gewesen sein. Wenn dem so ist, reihen sich die Fackeln unter die anderen *sacra* ein, die man in die *μέγαρα* hinabzuwerfen pflegte; das lag sehr nahe, da sowohl Fackeln wie *μέγαρα* zu dem festen Bestand des Kultes gehörten.

Aphrodite,

Ariadne, Adonis.

Gegen die von antiker Tradition und moderner Wissenschaft mit seltener Einstimmigkeit getragene Meinung, daß Aphrodite eine aus dem Orient nach Griechenland eingeführte Göttin ist, sind mehrere Vorstöße unternommen worden. Voran ging Engels in dem zweiten Band seiner Monographie 'Kypros'. Später hat Enmann mit einer sehr einseitigen Benutzung des Materials und mit vielen schönen Worten zu erweisen versucht, daß Aphrodite von Hellas nach Kypros gekommen sei.[1]) Zuletzt hat Tümpel P.-W. 1, 2729 ff. die Heimat der Göttin in

Hesychglosse *κοραγεῖν· τὸ ἀνάγειν τὴν Κόρην*. Die für den Kultgebrauch wichtigste Stelle ist Z. 19 ff. *εἰσήνε(γ)κε δὲ καὶ τᾶι θεᾶι πέπλο[ν κ]αὶ ἐσκέπασεν καὶ εὐσχημόνισεν τὰ περὶ τὰν θεὸν ἄρρητα μυστήρια, [ὑ]πεδέξατο δὲ καὶ τὰν θεὸν εἰς τὰν ἰδίαν οἰκίαν καθώς ἐστιν ἔθος τοῖς [ἀ]εὶ γινομένοις ἱερεῦσιν, ἐποίησε δὲ καὶ τὰ νομιζόμενα ἐν τοῖς τριακοστοῖς τᾶι ἀνοίξει τοῦ ναοῦ*; auch Opfer werden erwähnt. Das zweite Dekret rührt von der *σύνοδος τῶν ἱερειᾶν τᾶς Δάματρος* her, die eine Priesterin der Demeter wegen ihres Eifers und ihrer Fürsorge für die Göttin während ihrer eigenen Amtszeit sowie wegen ihrer Hilfsbereitwilligkeit gegenüber den anderen Priesterinnen der Demeter mit großen Ehrenrechten ausstattet. Das Dekret nennt *τὰς καθηκούσας ἀντ' ἐνιαυτοῦ τᾷ θεῷ λειτουργίας* d. h. Opfer und Mahlzeiten. Demeter hat auch ein *μέγαρον* Z. 27. Dieser Demeterkult scheint im ganzen von dem Kult der Koragen getrennt zu sein; daß aber ein Zusammenhang irgendwelcher Art besteht, zeigt schon der Umstand, daß das zweite Dekret in dem Koragion aufgestellt wurde und Z. 4 Demeter und Kora nebeneinander nennt. Ich glaube, daß hier eine Göttin von der Art der arkadischen großen Göttinnen als Kore auftritt; Demeter scheint nur in loserer Verbindung mit ihr zu stehen, also später hinzugefügt worden zu sein. Der Schol. Pind. Ol. 7, 153 erwähnte arkadische Agon der Koreia gehört wohl der Athena, s. S. 91.

1) Alex. Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus, Mém. de l'Acad. de St. Petersbourg 34 (86) XIII.

Thessalien gesucht; auch dieser Versuch muß als mißlungen betrachtet werden, da die Kulte und Mythen der Aphrodite eben dort keineswegs so altertümlich und hervortretend sind, daß dieser Landschaft größere Ansprüche auf Aphrodite als anderen zuerkannt werden könnten.

Es steht also fest, daß Aphrodite und vielleicht auch ihr Name[1]) aus dem Orient stammt; ihre schon bei Homer stehenden Beinamen Kypris und Kythereia zeigen den Weg an, und als Göttin der Seefahrer hat sie noch ein Andenken ihrer Meeresfahrt bewahrt.[2]) Auch die Heortologie führt zu demselben Schluß. Es braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß mit der Annahme von dem orientalischen Ursprung der Aphrodite keineswegs verneint wird, daß auch griechische Elemente mit ihrem Wesen verschmolzen worden sind, daß sie sich wesensverwandten griechischen Gottheiten angeschlossen hat, von denen einige in sie aufgegangen sind. In diesem Sinn ist sie auch eine echt griechische Göttin. Im einzelnen läßt sich aber dieser Prozeß schwer nachweisen. Früher hat man zuversichtlich behauptet, daß die taubenumflatterte nackte Göttin der bekannten mykenischen Goldbleche die orientalische Aphrodite sei; nach den sich vermehrenden Funden scheint die Taube in der mykenischen Religion eine weit größere Bedeutung gehabt zu haben als die einer Begleiterin der Aphrodite.[3]) Nicht erklärt und noch beiseite zu lassen sind die prämykenischen Idole.

Aphrodite war von Hause aus eine Göttin der Zeugung und der Vegetation[4]); die phallischen Gebräuche auf Kypros sind verrufen.

1) F. Hommel, N. Jb. f. klass. Philol. 1882 S. 176 sieht in Aphrodite eine Umbildung des semitischen Namens Ashtoret; beweisen läßt sich das nicht; jedenfalls haben die Griechen andere fremde Namen, die wir identifizieren können, ebenso arg entstellt, z. B. die Namen der Buchstaben, und die Etymologien, die mit griechischem oder indo-germanischem Sprachgut arbeiten, sind mindestens ebenso abenteuerlich.

2) Für eine detaillierte Prüfung der Frage sei auf Farnell, CGS 2, 618ff. verwiesen.

3) Evans, JHS 21 (01) 105. Drei Kultsäulen mit Tauben in dem ältesten Palast zu Knossos gefunden, Ann. of the Brit. School at Athens 8 (01/02) 29; auf dem Kopfe eines weiblichen Idols aus der Kapelle a. a. O. 99; ein Adorant mit einer Taube a. a. O. 100 (auch ein nacktes weibliches Idol); v. Duhn erkennt sogar schwarze Tauben in den Vögeln, die auf den Doppeläxten auf dem Sarkophag aus Hagia Triada sitzen, Arch. f. Religionswiss. 7 (04) 269. Sogar ein Kamaresgefäß in Form einer Taube, Annual 6 (99/00) 17.

4) Als einer Vegetationsgöttin wird ihr der Maibaum errichtet; Hesych s. v. *θύλλα· κλάδους ἢ φύλλα ἢ ἑορτὴ Ἀφροδίτης* und *ἀοῖα· δένδρα κοπτόμενα καὶ ἀνατιθέμενα τῇ Ἀφροδίτῃ, ὡς ἱστορεῖ †Νάσσανδρος, πρὸς ταῖς εἰσόδοις*. Dieses scheint zu dem kyprischen Adonis-Aphroditekult zu gehören; *Ἀῷ* ist ein kyprischer Name des Adonis, Et. m. s. v. *Ἀῷος*.

In Griechenland wurde das Adonisfest zwar erst später eingeführt, Aphrodite wird aber oft *ἐν κήποις* verehrt; sehr charakteristisch sagt Strabon 8 p. 393 von der Gegend am Ausfluß des Alpheios, daß sie auf Grund ihres Wasserreichtums von Heiligtümern der Artemis, der Aphrodite und der Nymphen erfüllt war. Einige fremde Göttinnen werden bald mit Aphrodite, bald mit Artemis identifiziert. Die Verwandtschaft mit den Fruchtbarkeitsgottheiten war also deutlich, und doch finden wir außer vielleicht in Amathus (S. 368f.) keine hierhergehörigen Feste und Gebräuche, die Aphrodite zugeeignet sind. Der Grund ist deutlich; der Platz war schon von älteren, griechischen Göttern besetzt wie Artemis u. a., und die Einführung des Aphroditekults war keine religiöse Revolution wie die des Dionysoskults, der die Gemüter erschütterte und sich durch seine Eigenart einen wichtigen Platz in der Heortologie erzwang. Aphrodite hat sich in Griechenland mit wenigen und wenig bedeutsamen Festen begnügen müssen.

Aphroditefeste auf Kypros und das Opfer der Jungfernschaft.

Anders war es freilich auf Kypros, wo Aphrodite nicht nur Tempel und Statuen, sondern auch die größten Feste der Insel, vor allem in Amathus und Paphos, besaß. Leider sind wir sehr wenig über die Einzelheiten unterrichtet, so daß wir nicht einmal Orientalisches und Griechisches auseinanderhalten können, obgleich eine Mischung sicher eingetreten ist, oder, richtiger gesagt, der im Grunde orientalische Kult mit einem griechischen Firnis übertüncht wurde.

Strabon[1]) erwähnt die große Panegyris zu Paphos, zu der Männer und Frauen von der ganzen Insel zusammenströmten; sie wanderten in Prozession von Paphos nach dem benachbarten Palaipaphos, das mit der hochberühmten Aphroditekultstätte Golgoi identisch ist.[2]) Mit dieser Feier hat man zwei Nachrichten, die auf die Kehrseite des kyprischen Aphroditedienstes gehen, in Zusammenhang gebracht, die eine sicher mit Unrecht, die andere möglicherweise richtig.

Die kyprischen, von den Kirchenvätern erwähnten Aphroditemysterien[3]) gehören jedenfalls zu dem paphischen Kulte, da König

1) Strab. 14 p. 683 *διέχει δὲ* (Paphos) *πεζῇ σταδίους ἑξήκοντα τῆς Παλαιπάφου, καὶ πανηγυρίζουσι διὰ τῆς ὁδοῦ ταύτης κατ' ἔτος ἐπὶ τὴν Παλαίπαφον ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξὶν συνιόντες καὶ ἐκ τῶν ἄλλων πόλεων.*

2) Neubauer, Comment. in hon. Mommseni S. 677 ff.

3) Clem. Alex., protrept. p. 13 P. *ἡ Κινύρᾳ φίλη* — — — *ὡς ἀσελγῶν ὑμῖν μορίων* (die des Kronos) *ἄξιος* [*Ἀφροδίτη*] *γίνεται καρπός, ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης*

Kinyras, der Eponym des Geschlechtes der Priesterkönige zu Paphos, als ihr Stifter galt. Die *δρώμενα* bestanden darin, daß den Mysten ein Phallos und Salz übergeben wurde, worauf sie als Entgelt der Göttin eine Münze darbrachten. Was der Phallos bedeutet, ist verständlich, das andere entzieht sich unserem Wissen. Clemens bezieht Phallos und Salz auf den hesiodeischen Mythos von der Geburt der Aphrodite aus den in der Salzflut herumtreibenden Schamteilen des Uranos. Vielleicht hat er recht, denn da es Mysterien sind, sind sie wahrscheinlich gräzisiert worden und haben sich dem Einfluß des Mythos nicht entziehen können. Anderseits zeigt der hesiodeische Mythos selbst, daß er der meeresgewaltigen, von Osten und zwar von Kypros gekommenen Göttin gilt, und ist mit dem uralt rohen Kronosmythos recht äußerlich verbunden.[1]) Man kann also nicht kurzweg die Möglichkeit ableugnen, daß er mit der Göttin von Osten bzw. Kypros nach Griechenland gewandert ist; vielleicht ist sein Kern ein Mythos von der Schöpfung des Weibes, das sowohl Semiten wie Griechen nach dem Manne auf wunderbare Weise entstehen lassen.

Die andere auf das paphische Fest bezogene Nachricht handelt von dem Opfer der Jungfernschaft; dieser Gebrauch kam aber an mehreren Orten auf Kypros vor[2]) und war also nicht Paphos eigentümlich. Justin[3]) spricht sich so aus, als ob er meinte, daß das Opfer an einem Fest stattfand (*statutis diebus*), Herodot vergleicht es aber mit der ähnlichen Sitte in Babylon, wo die Frauen sich einmal im Leben nach dem Heiligtum der Mylitta begaben und sich dort dem ersten besten Fremden preisgeben mußten; an einen bestimmten Tag war der Gebrauch also nicht gebunden, weder dort, noch in Armenien, noch in Lydien, und so wird es auch auf Kypros gewesen sein. Auf die Einzelheiten bei Justin ist nicht viel zu geben; eine hat er aus

τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἁλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μυουμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται· νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μυούμενοι ὡς ἑταίρᾳ ἐρασταί. Arnob., adv. nat. 5, 19 *nec non et Cypriae Veneris abstrusa illa initia praeteribimus, quorum conditor indicatur Cinyras rex fuisse, in quibus sumentes ea certas stipes inferunt ut meretrici et referunt phallos propitii numinis signa donatos.* Firm. Mat., err. prof. rel. c. 10, lehrt nichts Neues.

1) A. Lang, Custom and Myth 45 ff. Eine ähnliche wunderbare Geburt aus den auf die Erde gefallenen Bluttropfen des Uranos wird Wesen zugeschrieben, für die sich nicht gut Eltern finden ließen, wie den Erinyen, Giganten und Nymphen.

2) Hdt. 1, 199 *ἐνιαχῇ δὲ καὶ τῆς Κύπρου ἐστὶ παραπλήσιος τούτῳ* (dem babylonischen) *νόμος.*

3) Justin 18, 5, 3 *mos erat Cypriis ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas.*

Herodots Bericht von den Lydierinnen geliehen: *dotalem quaesituras pecuniam*; daß ein Fest stattfindet, folgt aus dem angewandten alten Motiv des Jungfrauenraubes — es sind die Begleiter Didos, die mit Frauen versehen werden sollen —, nur hat der Erfinder, um die semitische Farbe zu wahren, die bekannte, sonderbare Sitte aufgegriffen.

In einem hat aber Justin das Richtige bewahrt; die Jungfrauen wurden vor der Hochzeit preisgegeben. Dasselbe finden wir in Lydien wieder, wo nach Herodot 1, 93 die Mädchen auf dieselbe Weise wie heutzutage die Kabylenmädchen in der Wüste von Biskra ihre Ausstattung erwarben — nach der Ehe wurde ein Fehltritt nicht verziehen[1]) — in Syrien[2]), Nordafrika[3]) und Akilisene in Armenien, wo die Prostitution an den Kult der Anaitis geknüpft war[4]); auch die epizephyrischen Lokrer gelobten ihre Jungfrauen preiszugeben.[5]) Für Babylonien ist es nicht bezeugt, nach aller Wahrscheinlichkeit aber vorauszusetzen. Die Frauen mußten einmal in ihrem Leben sich diesem Opfer unterwerfen, nachher bewahrten sie ihre Keuschheit treu. Diese beiden Umstände und das Geschäftsmäßige des ganzen Herganges zeigen, daß diese absonderliche Sitte nicht zu dem ausschweifenden Kult gehört, dessen man so gern, aber zum größeren Teil mit Unrecht die semitische Religion beschuldigt. Es ist jetzt hervorgehoben worden, daß immer die Jungfrauen, niemals aber verheiratete Frauen preisgegeben wurden; ferner ist zu bemerken, daß sie sich immer einem Fremden hingeben mußten. Die Erklärung findet sich in dem weitverbreiteten Glauben, daß der erste Verkehr mit einer Jungfrau großen Gefahren aus-

1) Älian, V. H. 4, 1. Auf die reich ausstaffierte ätiologische Geschichte des Klearchos bei Athen. 12 p. 515 Ef. ist nicht viel zu geben.

2) Heliopolis-Baalbek, Sozomenos 5, 10 *πάτριον ἦν αὐτοῖς πρότερον ἐκπορνεύεσθαι παρὰ τοῦ προστυχόντος τὰς ἐνθάδε παρθένους πρὶν τοῖς μνηστῆρσι συνελθεῖν εἰς γάμον*; Sokrates 1, 18; Euseb. v. Const. 3, 58 *γαμεταῖς καὶ θυγατράσιν* also übertrieben. Aphaka in Libanon a. l. a. O. 55.

3) Valer. Max. 2, 6, 15 erzählt dasselbe von Sicca Veneria (doch *Cirtae* P. et in ras. B.) zwischen Karthago und Hippo Regius. Die Sitte hat sich also durch die Stürme so vieler Jahrhunderte in diesen Gegenden bis jetzt bewahrt.

4) Strab. 11 p. 532 *θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοῦ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνευθείσαις πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδοσθαι πρός γάμον, οὐκ ἀπαξιοῦντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός.*

5) Der lokrische Fall ist ein einmaliger trotz Klearchos, der a. a. O. die bekannten Beispiele zusammenstellt. (Athen. 12 p. 516 A *οὐ μόνον δὲ Λυδῶν γυναῖκες ἄφετοι οὖσαι τοῖς ἐντυχοῦσιν ἀλλὰ καὶ Λοκρῶν Ἐπιζεφυρίων.*) Wahrscheinlich ist es hier in einer griechischen Stadt gar keine einheimische Sitte, sondern, da man in der höchsten Not zu außerordentlichen Mitteln greift, hat man die semitische Tempelprostitution nachgeahmt. Vgl. Farnell, Arch. f. Religionswiss. 7 (04) 87 f.

setzt[1]), und um ihnen zu entgehen hat eine wenig feinfühlige Zeit den gefahrvollen Raub der Jungfernschaft einem Fremden überlassen.[2]) Die Babylonier müssen geglaubt haben, daß jeder Verkehr zwischen Mann und Weib sie gegenüber gefahrdrohenden Mächten bloßstellte; so sind die von Herodot 1, 198 erwähnten Räucherungen und Bäder zu erklären. Sie sind als Reinigungen aufgefaßt worden, wie Ägypter und Hellenen nach dem Verkehr mit einem Weib ein Heiligtum nicht betraten, bevor sie gebadet hatten (a. a. O. 2, 64).

Ursprünglich hat diese Sitte mit der Religion nichts zu tun; so ist es in Lydien geblieben. Wenn sie aber neben einem Kult steht, dessen Riten Beziehungen zu dem Geschlechtsleben aufweisen, so wird sie bald von selbst in seinen Bereich mit hereingezogen. Das Preisgeben der Jungfernschaft wird als ein von der Göttin gebotenes Opfer betrachtet und in ihren Tempel verlegt[3]); wie andere der Gottheit angenehme Handlungen kann auch diese wiederholt werden; die Mädchen bleiben daher wie in Akilisene, das eine Mittelstufe einnimmt, längere Zeit in dem Tempel, und sogleich ist die widerliche Tempelprostitution da. Ihr müssen natürlich auch die Tempelsklavinnen dienen, und wenn die abergläubische Scheu vor der Jungfernschaft schwindet, bleibt nur sie zurück wie in Komana. Das ist nach Korinth übertragen worden. Der Stand scheint auch erblich gewesen zu sein wie im heutigen Indien.[4])

---

1) Diese Erklärung gibt auch Farnell a. a. O. für die von ihm angeführten Beispiele. Über andere Völker s. Crawley, The Mystic Rose *passim*. Vgl. Reinach, Cultes, mythes et religions 1, 111 ff.

2) Als eine Milderung des Gebrauchs ist es aufzufassen, daß die Braut zuerst neben einem Xoanon gebettet wird (Leukippos auf Kreta s. u. S. 370) oder auf einen Phallos gesetzt wird. Den Nagel auf den Kopf trifft (unbewußt?) Lactanz, inst. div. 1, 20, 36 *Tutinus, in cuius sinu pudendo nubentes praesident, ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videatur;* andere Stellen s. Preller, Röm. Myth.[3] 2, 218 A. 2. Zwei Beispiele aus Indien, das eine als Einleitung der Hochzeit bei Liebrecht, Zur Volkskunde 396 u. 511. Hierher gehört die bei wilden Völkern gewöhnliche künstliche Perforation des Hymen; noch mehr s. bei Crawley a. a. O. 190 f. u. 347 ff. So ist es auch zu verstehen, daß die Braut in der Troas in den Fluß steigt mit den Worten: λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν (Aesch. epist. 16). Gewöhnlich meint man, daß diese Gebräuche die Fruchtbarkeit zu sichern bezwecken (Dümmler, Philol. 56 (97) 29 = Kl. Schr. 2, 236 und früher auch ich, Stud. de Dion. att. 120).

3) Daher kann der Gebrauch auch auf ein Fest verlegt werden, wie in Byblos (Lukian, dea Syr. 6). Daß der Ursprung derselbe ist, wird deutlich, da der 'Markt' nur Fremden offen stand.

4) Sicher ist das für einen leider unbekannten Kult in Tralles durch eine Inschrift der Kaiserzeit (S. 255 A. 4). Die wunderliche Zusammenstellung παλλακίδες und ἀνιπτόποδες kann nur religiöser Zwang bewirkt haben.

Ein kyprisches Opfer, das durch die Besprechung von Robertson Smith berühmt geworden ist, ist das **Schafopfer** an dem ersten April, wie derselbe es richtig bestimmt hat.[1]) Die Worte *πρόβατον κῳδίῳ ἐσκεπασμένον συνέθυον* werden gewöhnlich verstanden: ‘sie opferten ein mit dem ganzen Vlies bedecktes Schaf’, d. h. verbrannten es ganz. Smith findet dies sprachlich unmöglich und ändert ganz leicht *ἐσκεπασμένοι*. Dann würde die Stelle zu seiner Theorie über das Opfer stimmen. Das Tier, das die Schafgöttin verkörpert, wird geopfert, um eine mystische Vereinigung zwischen ihr und ihren Verehrern zu bewerkstelligen, und zu demselben Zweck hüllen sich die Opfernden in das Fell des Tieres. Für die Beglaubigung dieser Änderung möchte man wünschen, daß die Schaf-Aphrodite besser bezeugt wäre.[2]) Trotzdem wird die Stelle nicht sprachlich korrekt; diese Änderung zieht eine andere nach sich: *πρόβατα*; denn sollen mehrere in Schaffelle gehüllt werden, so müssen mehrere Schafe geopfert werden. Der Ausdruck ist, so wie er dasteht, verständlich, wenn auch etwas gespreizt; ein ungeschorenes Schaf ist wirklich durch sein wolliges Vlies geschützt (*ἐσκεπασμένον*). Es war also ein gewöhnliches, ganz verbranntes Opfer. Ein solches kennen wir aus Amathus.[3]) Vielleicht sind die beiden Opfer identisch; denn das von Lydus erwähnte Opfer war ein Voropfer der Adonien, und der Adoniskult war in Amathus besonders stark.[4])

Aus *Amathus* ist ferner ein **agrarisches Opfer** bekannt, das für die Saaten von dem Kollegium der gewesenen Beamten dargebracht

---

1) Robertson Smith, Rel. der Sem. 337 ff. Erwähnt von Lydus, de mens. 4, 65, p. 119 Wünsch *ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ πρόβατον κῳδίῳ ἐσκεπασμένον συνέθυον τῇ Ἀφροδίτῃ (ὁ δὲ τρόπος τῆς ἱερατείας ἐν τῇ Κύπρῳ ἀπὸ τῆς Κορίνθου παρῆλθέ ποτε)· εἶτα δὲ καὶ σύας ἀγρίους ἔθυον διὰ τὴν κατὰ Ἀδώνιδος ἐπιβουλὴν τῇ πρὸ τεσσάρων Νονῶν, ἤγουν τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τοῦ Ἀπριλίου*; das zweite Opfer am zweiten Tage. Wünsch, Frühlingsfest der Insel Malta S. 26 A. 1 schlägt vor *προβάτου κῳδίῳ ἐσκεπασμένον σῦν ἔθυον*, eine formell glänzende Konjektur, die jedoch sachlich sehr bedenklich ist. Denn die Frage, warum das Schwein in ein Schaffell gehüllt wurde, verlangt unbedingt eine Antwort; es kann aber nur als ein Ersatz für ein wertvolleres Opfer gedacht worden sein wie die *ovis cervaria;* das Schaf ist aber das gewöhnlichste Opfertier! Übrigens wäre ein an beiden Tagen wiederholtes Schweineopfer auffällig.

2) Wie schwach eben diese Grundlage der Hypothese ist, s. bei v. Baudissin in Realenc. f. prot. Kirche u. Theol. 2, 157.

3) Hesych s. v. *κάρπωσις· θυσία Ἀφροδίτης ἐν Ἀμαθοῦντι*; also ein Reinigungsopfer; der Lustrationsgöttin Hekate wird auf Kos ein ungeschorenes Schaf geopfert, S. 400 A. 2.

4) H. orph. 55, 27 ff.; Paus. 9, 41, 2.

wurde.[1]) Leider ist aus der verstümmelten Inschrift nicht ersichtlich, welchem Gott es galt, dagegen ist es ziemlich sicher, daß es an einem bestimmten Feste, und zwar an jedem Tage des Festes dargebracht wurde; auch verlautet nichts über die Art des Opfers. Ein Opfer für die Saaten paßt aber gut zu der Hauptgöttin der Stadt Aphrodite; ihr darf es beigelegt werden; weitere Vermutungen, z. B. daß das gemeinte Fest die Adonien sind, schweben aber in der Luft.

Feste mit Beziehung auf die Doppelgeschlechtigkeit.

Von dem amathusischen Lokalhistoriker Paion ist durch die Vermittelung Plutarchs[2]) ein merkwürdiges Stück von dem kyprischen Aphroditekult überliefert worden. Theseus sei mit Ariadne auf Kypros gelandet; sie sei schwanger gewesen, aber in dem Wochenbett, ohne geboren zu haben, gestorben; der zurückkehrende Theseus habe den Einwohnern befohlen, ihr zu opfern. Bei dem Opfer am 2. Gorpiaios legt sich ein Jüngling nieder und gebärdet sich wie eine kreißende Frau. Der Hain mit dem Grab wurde derjenige der Ariadne-Aphrodite genannt. Theseus ist selbstverständlich erst spät hinzugekommen, nachdem die kyprische Aphrodite mit der großen Göttin der Inseln (Ariadne) identifiziert worden war; darauf ist das Aition aus dem amathusischen Kult und der landläufigen Theseussage zurechtgemacht worden. Der merkwürdige Festgebrauch erinnert sogleich an die Sitte des Männerkindbettes; er ist auch als ein Niederschlag von der Vorstellung einer mann-weiblichen Gottheit, deren Kult gerade in Amathus sehr lebendig war, aufgefaßt worden.[3]) Beide Erklärungen sind wenig befriedigend.

1) Murray u. a., Excavations at Cypros S. 97 *Ἐφ' ἱερέως Κύπρου Ἀφρ[οδί-της] Χαρίνου τοῦ Χαρίνου [τῶν ἐστρα]τηγηκότων καὶ γεγυμν[ασιαρχό]των καὶ ἀρ-ξάντων ὑπὲ[ρ τῆς σω]τηρίας τοῦ Ἀμαθουσίω[ν δήμου] καὶ τῶν καρπῶν. Ἀρισ[τίων Ἀντή?]νορος τῶν ἐστρατηγη[κότων καὶ] γεγυμνα[σ]ιαρχότ[ων καὶ ἀρξάν]των ὁ ἡγή-τωρ τὸ εἰθισ[μένον εἶπε θύεσ]θαι τῇ προδηλουμέ[νῃ ἑορτῇ καθ' ἑ]κάστην ἡμέραν ὑ[πὲρ τῶν τὴν γῆν γε]ωργούντων ἐν τημ[ελείᾳ κατὰ τὸ δόγ]μα τὸ λεγόμενον ὅ[πως ἂν πρὸς τῶν θεῶν] δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτ[οῦ ἀσύμφορον μὲν εἰς τὸ πλῆθ]ος μηδὲν γ[ένηται μήτε εἰς τὴν γὴν ἀστερ]γές· εἰ δὲ κα[ὶ δέοι τι τοῦ ἀεὶ εἰωθ]ότος ὑπὸ τῆς π[όλεως κατὰ τὸ] ἱερὸν δόγμα τὸ [λεγόμενον δί]δοσθαι εἰς τὸ ἱερ[ὸν τῆς Ἀφροδίτης ταῦτα] προ[σδίδοσθαι διὰ τὴν εἰς] τὸν δῆμον π[ροθυμίαν καὶ τὴν εἰς] τὸ θεῖον εὐσέ[βειαν.*

2) Plut., Thes. 20 nach der Legende: *ἐν δὲ τῇ θυσίᾳ τοῦ Γορπιαίου μηνὸς ἱσταμένου δευτέρᾳ κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἅπερ ὠδίνουσαι γυναῖκες· καλεῖν δὲ τὸ ἄλσος Ἀμαθουσίους, ἐν ᾧ τὸν τάφον δεικνύουσιν, Ἀριάδνης Ἀφροδίτης.*

3) Jenes Wagner in P.-W. 2, 808; dieses Farnell CGS 2, 634.

Derselbe Paion hat den Aphroditos erwähnt;[1]) die doppelgeschlechtigen Gottheiten und der mit ihrem Kult zusammenhängende Kleidertausch der Geschlechter bei Opfern und Festen gehört zu den dunkelsten Problemen; um dazu Stellung zu nehmen, muß das ganze Material, das Dümmler einer sehr anregenden Behandlung unterzogen hat[2]), wieder geprüft werden.

Eine hermaphroditische Gottheit begegnet auch in dem kretensischen Leukippos, zu dessen Ehren in *Phaistos* das Fest Ἐκδύσια gefeiert wurde, obgleich Leto Phytia als die oberste Schirmherrin eingetreten ist. Leukippos war ein Mädchen gewesen, das Leto auf die heißen Bitten seiner Mutter in einen Jüngling verwandelte; seitdem opferten die Phaistier der Leto Phytia, 'weil das Mädchen die Frauentracht auszog', und die Bräute wurden vor der Brautnacht zuerst neben dem Xoanon des Leukippos gebettet.[3]) Dümmler schließt mit Recht, daß das Xoanon ithyphallisch, aber weiblich gekleidet war. Es war sicher ganz hermaphroditisch gebildet, sonst wäre man auf die Verwandlungsgeschichte nicht gekommen; jenes liegt in den Worten *ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ*, wenn man sie pressen darf.[4]) Bei dem Feste wurde etwas mit der Kleidung vorgenommen, wie aus dem Namen *ἐκδύσια* folgt. Dümmler bezieht ihn auf ein Entkleiden des Xoanon des Leukippos, das muß bei jeder Hochzeit geschehen sein; ob bei der jährlichen Feier, muß dahingestellt bleiben. Einen Kleidertausch bedeutet das Wort nicht; vielleicht ist es aber eine unklare

1) Hesych s. v. *Ἀφρόδιτος· Θεόφραστος μὲν τὸν Ἑρμαφρόδιτόν φησιν, ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὼς Παίων εἰς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματίσθαι ἐν Κύπρῳ λέγει.* Macr. Sat. 3, 8, 2 *signum etiam eius est Cypri barbatum corpore et veste muliebri cum sceptro ac natura virili;* Catull. 68, 51 *duplex Amathusia;* daher wird auch Macr. a. a. O. *Philochorus quoque in Atthide eundem adfirmat esse lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatur et femina* auf Amathus bezogen (vgl. Tümpel in P.-W. 1, 2794 f.).

2) Dümmler, Philol. 56 (97) 22 ff. = Kl. Schr. 2, 229 ff.

3) Anton. Lib. 17 *ταύτης ἔτι μέμνηνται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι καὶ θύουσι Φυτίῃ Λητοῖ, ἥτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ, καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐκδύσια καλοῦσιν, ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδυ. νόμιμον δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρακλίνασθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου.* Leto Phytia ist wohl zu der am deutlichsten erkennbaren Göttin der mykenischen Zeit, der kretensischen Bergmutter, zu stellen.

4) Der Doppeltitel einer menandrischen Komödie *Ἀνδρόγυνος ἢ Κρής* reizt unsere Neugierde; es war darin die Rede von dem Brautbad (Schol. Aristoph. Lys. 378). So viel kann behauptet werden, daß Androgynismus als für Kreta bezeichnend bestätigt wird. — Dümmler bemerkt richtig, daß der elische Leukippos, der Weibertracht anzog, um sich der geliebten Daphne nähern zu können, hierher gehört; er hilft uns aber nicht weiter.

Bezeichnung dafür, indem es nur den ersten Akt, das Ausziehen der gewöhnlichen Tracht, bezeichnet. Das Aition spricht ja streng genommen von einem Austausch der weiblichen gegen die männliche Tracht.[1])

Kleidertausch kam in *Argos* vor bei dem Fest *Hybristika*.[2]) Das Aition knüpft an die vernichtende Besiegung der Argiver durch Kleomenes an, nach der die Frauen unter der Leitung der Telesilla[3]) sich bewaffneten und die Stadt retteten. In demselben Zusammenhang erzählt Plutarch einen verwandten Gebrauch, dessen Aition an die zur Vermehrung der Volkszahl damals eingeführten Ehen zwischen Vollbürgerinnen und Perioiken anknüpft. Weil die Perioiken nicht als gleichwertig geschätzt wurden, ruhten ihre Gattinen neben ihnen mit falschen Bärten angetan[4]); Plutarch spricht von einem *νόμος*, der dies befahl — es war also stehender Gebrauch —, sagt aber nicht, ob es allgemeine Regel war oder nur bei der Hochzeit geschah. Dies ist das glaublichste, denn jedesmal würden die Frauen sich nicht so ausstaffiert haben. Schlagende Parallelen bieten einerseits der koische Gebrauch, daß der Bräutigam in Weibertracht gekleidet seine Braut in Empfang nahm[5]), anderseits die spartanische Hochzeitssitte, daß die Braut den Gatten auf dem Brautbett in männlicher Tracht er-

---

1) Die zuletzt vorgetragene Vermutung ist sehr hypothetisch. Völlig unzulässig ist es, den Namen auf die Ablegung der Knabentracht oder auf die Erlangung einer leichten Geburt zu beziehen ('Herausziehopfer', Enmann, RL. 2, 1969).

2) Plut., mul. virt. p. 245 E *τὴν δὲ μάχην οἱ μὲν ἑβδόμῃ λέγουσιν ἱσταμένου μηνός, οἱ δὲ νουμηνίᾳ γενέσθαι τοῦ νῦν μὲν τετάρτου, πάλαι δ' Ἑρμαίου παρ' Ἀργείοις, καθ' ἣν μέχρι νῦν τὰ Ὑβριστικὰ τελοῦσι, γυναῖκας μὲν ἀνδρείοις χιτῶσι καὶ χλαμύσιν, ἄνδρας δὲ πέπλοις γυναικῶν καὶ καλύπτραις ἀμφιεννύντες.* Ausgezogen von Polyän, strat. 8, 33. Die Lage des Monats ist nicht ganz sicher, wahrscheinlich entspricht er aber dem Gamelion (Bischoff, FGA 379), was zu der vorgetragenen Auffassung des Festes stimmen würde. Die *ἐνδυμάτια* in Argos, die nach Plut., de mus. p. 1134 C ein musischer Agon sind, haben einen an *ἐκδύσια* usw. erinnernden Namen, sind aber völlig unbekannt.

3) K. O. Müller, Dorier 1, 173 A. 3 meint, daß das von Paus. 2, 20, 8 erwähnte Bild der Telesilla eigentlich eine bewaffnete Aphrodite sei. Wie will diese Vermutung sich mit den zu ihren Füßen liegenden Büchern abfinden? Warum soll in späterer Zeit eine solche Darstellung der legendarischen Heldin unglaublich sein?

4) A. a. O. F *ὅθεν ἔθεντο νόμον τὸν κελεύοντα πώγωνα δεῖν ἐχούσας συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τὰς γεγαμημένας.*

5) Plut., qu. gr. p. 304 E; er erzählt auch von einem dem Herakles durch einen in weiblichen Anzug gekleideten Priester dargebrachten Opfer, das in diesen Kreis gehört; s. u.

wartete[1]), ebenso daß die römischen Frauen dem Mutunus Tutunus, dessen Rolle bei der Hochzeit oben erwähnt ist, in männlichem Gewand opferten.[2]) Diese Hochzeitsgebräuche enthalten auch einen Umtausch der Kleidung; hier liegt aber die Erklärung näher. Den großen Gefahren und den bösen Dämonen, denen man beim ersten Verkehr mit einer Frau ausgesetzt zu sein wähnte, hat man hier durch ein anderes, einer vorgeschritteneren Gesittung etwas mehr entsprechendes Mittel zu entgehen gesucht als das Preisgeben der Jungfernschaft. Man sucht durch die Verkleidung die bösen Mächte zu täuschen. Dieses Mittel findet man in dem Volksglauben überall wieder, wo man einem Menschen einen anderen Namen gibt oder ihn verkleidet, damit die bösen Geister ihre Beute verfehlen sollen.[3])

Es ist noch übrig, zu erklären, wie dieser bei jeder Hochzeit stattfindende Gebrauch auf ein an bestimmtem Tage wiederkehrendes Fest übertragen worden ist. Hera ist vor allem Ehegöttin, und ihr Fest, die heilige Hochzeit, wurzelt weniger in einer physischen Naturanschauung als in den alten Hochzeitsgebräuchen, deren Niederschlag in das Fest der Ehegöttin aufgenommen worden ist. Sobald man nämlich dazu kam, den für Ehe und Hochzeit tätigen Göttern nicht nur bei der Eheschließung zu opfern, sondern ihnen auch jährliche Feste zu feiern nach dem Vorbilde der Feste der anderen Götter, wurden naturgemäß die Hochzeitsgebräuche auf diese Feste übertragen.[4]) Daher erklärt sich die Identität zwischen den von Plutarch überlieferten

1) Himation, Schuhe, kurzgeschorene Haare, Plut., Lyk. 15.

2) Festus in dem Anzug des Paulus p. 154 *Mutini Titini sacellum Romae fuit; cui mulieres velatae togis praetextatis solebant sacrificare.*

3) Diese Furcht hängt mit der großen Furcht zusammen, die alle Völker vor weiblichem Blut haben, nicht nur bei der Menstruation und Wochenbett, sondern überhaupt. S. Frazer, GB² 1, 320 u. 365; für die klassischen Völker P.-W. 1, 85. Crawley, The Mystic Rose, 371f. erklärt die Sitte als gegenseitige 'Vaccination', um die geschlechtlichen Tabus ohne Gefahr brechen zu können; s. dagegen S. Reinach a. a. O.

4) Der Fälscher der Äschinesbriefe erwähnt ep. 10 eine Prozession der Neuvermählten zu Ehren der Aphrodite vier Tage nach dem Brautbad im Skamander. Zwar ist nicht viel Verlaß auf diese Angabe, da sie impliziert, daß die Hochzeiten in Ilion in den wenigen Tagen zwischen dem Brautbad und der am vierten Tage nach diesem erfolgenden Prozession stattfanden, also bei der Gelegenheit eines bestimmten Aphroditefestes. Ganz unmöglich ist eine ähnliche Sitte jedoch nicht, da die Neuvermählten in gewissen nordeuropäischen Volksgebräuchen eine besondere Rolle spielen (als Maibrautpaar, vgl. den Brautball usw., s. Mannhardt, BK. bes. 471ff. u. 488ff.). Bei der Minderwertigkeit der Quelle wird die Nachricht besser beiseite gelassen; das novellistische Motiv ist aber auf das sicher alte Opfer der Jungfernschaft an Skamander aufgebaut.

argivischen Sitten bei der Hochzeit und bei der Feier der Hybristika. Daß das Fest sich auf die Ehe bezieht, zeigt sich noch darin, daß es an dem Neumondstag stattfindet, der als für die Hochzeit besonders geeignet betrachtet wurde[1]), und daß der Monat Hermaios nach aller Wahrscheinlichkeit mit dem attischen Heiratsmonat Gamelion identisch ist. Ebenso liegen die Verhältnisse bei dem Kult des Leukippos. Die Gottheit ist besonders an den Hochzeiten beteiligt, hat aber auch eine jährliche Feier. Die Ehegottheit ist hier aber androgyn.

Dieselben Züge findet man in dem Kult des Aphroditos auf Kypros wieder. Er ist androgyn, und bei seinem Feste tauschen Männer und Frauen die Kleidung. Für diesen Zusammenhang ist es gleichgültig, ob das von Philochoros erwähnte Opfer zu Amathus stattfand oder anderswo. Nach der Analogie der angeführten Gebräuche werden also auch die Riten dieses Festes auf die Ehe und Ehegebräuche zurückgehen. So wird auch die wunderliche Sitte begreiflich, daß ein Jüngling sich wie ein kreißendes Weib gebärdete. Es war ein Akt sympathetischer Magie, die wahrscheinlich auch der Sitte des Männerkindbettes zugrunde liegt. Man suchte durch die Festgebräuche nicht nur die Eheschließung, sondern auch das Gebären zu fördern.[2])

Freilich werden durch diese Erwägungen die androgynen Gottheiten in ein neues Licht gerückt.[3]) Gewöhnlich betrachtet man sie entweder als einen Ausfluß der ungezügelten sexuellen Phantasie der Semiten[4]), oder man faßt sie philosophisch als eine Art Urwesen oder höhere Einheit der Götter oder des Menschengeschlechts auf, deren Vollkommenheit die Doppelgeschlechtigkeit zukomme, indem man das Gedankenspiel des Symposion Platons ins Ernste überträgt. Keine von diesen Deutungen hat einen tatsächlichen Grund. Unsere Erklärung greift nicht so hoch, stützt sich aber auf die Tatsache, daß die Gottheit dem Kult ihre Gestalt verdankt. Daher wird die Ehegöttin Hera als Braut

---

1) Schol. Hes., op. 784; vgl. Roscher, Juno u. Hera S. 72.

2) Vgl. die von Frazer, GB[2] 1, 20 † angeführten, ähnlichen Beispiele.

3) Da dem Hermaphroditos bei Alkiphron 3, 37 eine aus Blumen geflochtene Eiresione dargebracht wird, könnte man schließen, daß er etwas mit der Fruchtbarkeit zu tun habe; das Zeugnis ist aber zu minderwertig, um ohne anderwärtige Bestätigung gültig zu sein — vielleicht war dem Verfasser die richtige Bedeutung der Eiresione nicht einmal lebendig. Vgl. jedoch, daß die Eiresione auch bei Hochzeit und Geburt aufgepflanzt wird.

4) Das semitische Vorbild, die androgyne Istar oder Astarte wird von den namhaftesten Forschern auf dem semitischen Gebiete in Abrede gestellt; eine kurze Orientierung bei v. Baudissin, Realenc. f. prot. Kirche u. Theol.[3] 2, 156 f.

dargestellt; auf Samos, wo ihre heilige Hochzeit gefeiert wird, trägt das Kultbild den Hochzeitsschmuck. Der Kleidertausch in dem Kult gab Anlaß dazu, einen männlichen Gott in weiblicher Kleidung darzustellen; so die kyprische *Venus barbata*, die anders als der gewöhnliche Hermaphroditentypus aussieht. Es lag nahe, dieses Mannweib noch weiblicher zu gestalten, indem man ihm weibliche Körperformen gab. Dann hat freilich die ungezügelte Phantasie das wundersame Geschöpf ergriffen und es zu dem gemacht, was das Wort Hermaphroditos in unserer Vorstellung wachruft.

Anagogia und Katagogia auf dem Eryx.

Die erycinische Aphrodite ist anerkanntermaßen ganz semitisch, obgleich auch die griechischen Einwohner Siziliens und später die Römer ihr Verehrung zollten. Es sei daher nur kurz erinnert an die mit der Apodemie und Epiphanie der Göttin verbundenen Feiern.[1]) Jene einzelne Taube verkörpert deutlich die Göttin selbst; auch hier ist die Epiphanie wohl das ursprüngliche. Nach einer Andeutung Diodors[2]) scheinen die Römer einige düstere semitische Gebräuche abgeschafft zu haben. Bekannt sind die Hierodulen auf dem Eryx (Strab. 6 S. 272).

Aphrodisien als Privatfeiern und in dem nordöstlichen Peloponnes.

Wie wenig die Aphrodisien von dem Staat aufgenommen waren und welchen Charakter sie hatten, erhellt am besten daraus, daß der Name auf jedes fröhliche Fest übergegangen ist, das nach einer glücklich vollbrachten Angelegenheit gefeiert wurde, und bei dem die Dienerinnen der Aphrodite nicht fehlen durften[3]), und daß er zuletzt so tief

1) Athen. 9 p. 394 F *τῆς δὲ Σικελίας ἐν Ἔρυκι καιρός τίς ἐστιν, ὃν καλοῦσιν Ἀναγωγάς, ἐν ᾧ φασι τὴν θεὸν εἰς Λιβύην ἀνάγεσθαι· τότ' οὖν αἱ περὶ τὸν τόπον περιστεραὶ ἀφανεῖς γίνονται ὡς δὴ τῇ θεῷ συναποδημοῦσαι, καὶ μεθ' ἡμέρας ἐννέα ἐν τοῖς λεγομένοις Καταγωγίοις μιᾶς προπετασθείσης ἐκ τοῦ πελάγους περιστερᾶς καὶ εἰς τὸν νεὼν εἰσπτάσης παραγίνονται καὶ αἱ λοιπαί.* Ausführlicher Älian, V. H. 1, 15 u. N. A. 4, 2; 10, 50 von den ständigen Opfern im Tempel.

2) Diodor 4, 83 *μεγαλοπρεπέσι θυσίαις καὶ τιμαῖς κοσμοῦσι τὸ τέμενος καὶ τὸ σκυθρωπὸν τῆς ἐξουσίας ἀποθέμενοι μεταβάλλουσιν εἰς παιδιὰς καὶ γυναικῶν ὁμιλίας.*

3) Z. B. Plut., comp. Cim. et Luc. *Ἀφροδίσια τῶν πολέμων καὶ στρατηγιῶν ἄγοντα παίζειν καὶ τρυφᾶν*; Athen. 4 p. 128 B *Ἀντιγόνου τοῦ βασιλέως δεῖπνον Ἀφροδίσια ἐπιτελοῦντος*; vgl. 3 p. 101 E f.; in dem Schiff Hierons *ἀφροδίσιον κατεσκεύαστο τρίκλινον* 5 p. 207 E. Solche Aphrodisien konnten auch jährlich als Gedenktag gefeiert werden. Alkiphron läßt Lamia an Demetrios schreiben 2, 1 *τὰ Ἀφροδίσια ποιῶ ταῦτα κατ' ἔτος.*

gesunken ist, daß er die Ausschweifungen nach langer Seefahrt endlich ans Land gekommener Matrosen bezeichnet.[1]) Ein solches Fest hatten, erzählt Xenophon[2]), die Polemarchen zu Theben im Jahre 379 v. Chr. ihren Sekretär Phillidas veranstalten lassen, um ihre Amtsniederlegung zu feiern; es war dasjenige, bei dem die als Hetären verkleideten Verschworenen die Gewalthaber niederstießen. Plutarch, der das Ereignis zweimal erzählt, nennt das Fest nicht einmal Aphrodisien, sondern schildert es als ein gewöhnliches Gelage.[3]) Bei dieser Übereinstimmung ist nichts zu geben auf die 'romanhafte Entstellung des Polyän' (Ed. Meyer), deren Minderwertigkeit sich schon darin zeigt, daß er den Phrurarch, der auf der Burg war, getötet werden läßt und die Polemarchen nicht einmal erwähnt. Er spricht zwar von einem Aphroditefest;[4]) das ist aber auf eigene Hand nach dem Muster der bekannten Feste zugestutzt worden und muß auf seine Rechnung gesetzt werden. Also existiert das angebliche winterliche Aphroditefest in Theben gar nicht, und es ist unbegreiflich, daß man es hat genau beschreiben und sogar zu weiteren Schlüssen verwenden können.[5])

Die Aphrodisien auf *Ägina*, die die dortigen Poseidonien (s. S. 73) beschlossen, scheinen bei den Hetären beliebt gewesen zu sein. Sie wurden als ein Teil der Poseidonien betrachtet und waren wohl gar kein eigentliches Aphroditefest, sondern nur ein großes Gelage, das das Poseidonfest abschloß. Daher ist es erlaubt, auf sie ein paar pikante Geschichtchen aus dem Hetärenleben zu beziehen, die auf die Poseidonien verlegt werden. Athenäus erzählt, daß Aristippos während der Poseidonien zwei Monate (sic!) zusammen mit Lais auf Ägina zugebracht hätte, und daß Phryne dort bei den Poseidonien ebenso wie bei den Eleusinien angesichts der versammelten Panhellenen nackt und mit aufgelösten Haaren in das Meer gestiegen sei.[6]) Schon die Alten haben sie die Rolle der Aphrodite Anadyomene spielen lassen; Apelles

---

1) Plut., an seni etc. p. 875 E; non p. su. vivi sec. Ep. p. 1097 E.

2) Xenoph., Hell. 5, 4, 4 *ὁ μὲν οὖν Φιλλίδας τά τε ἄλλα ἐπεμελεῖτο τοῖς πολεμάρχοις ὡς Ἀφροδίσια ἄγουσιν ἐπ' ἐξόδῳ τῆς ἀρχῆς.*

3) Plut., Pelop. 9 *πότον τινὰ καὶ συνουσίαν καὶ γύναια τῶν ὑπάνδρων*; de gen. Socr. p. 577 C nennt er es *ὑποδοχή.*

4) Polyän, strat. 2, 4, 3 *ἦν Ἀφροδίτης ἑορτή· αἱ μὲν γυναῖκες ἔπαιζον τῇ θεῷ, οἱ δὲ ἄνδρες ἀμφὶ ταύτας εἶχον. ἔδοξε τῷ φρουράρχῳ τιμῆσαι τὴν θεόν· ἐκάλεσεν ἑταίρας κτλ.*

5) Tümpel, N. Jb. f. klass. Philol. Suppl. 11, 700 u. 732 u. P.-W. 1, 2731: „an welchem die edelgeborenen Frauen *ἔπαιζον* und verkleidet in *κῶμος* umherzogen" (!); das Richtige hat Stengel, P.-W. 1, 2725.

6) Athen. 13 p. 588 E u. 590 F.

soll durch den Anblick zu seinem Gemälde der Göttin inspiriert worden sein. Wahrscheinlich haben die Alten also eher an die dem Poseidonfest angeschlossenen Aphrodisien gedacht, zu denen die Erscheinung Phrynes in der Gestalt der Meeresschaumgeborenen vorzüglich paßt. Von dem Fest Poseidons, wie Plutarch es schildert, waren die Fremden sogar ausgeschlossen. Mit diesem Klatsch aber die Phaedonstelle p. 59 C, wo gesagt wird, daß Aristippos während der letzten Tage des Sokrates auf Ägina weilte, in vollem Ernst zusammenzustellen und daraus zu folgern, daß die Poseidonien im Anthesterion-Elaphebolion gefeiert wurden, heißt wahrhaftig ihm zuviel Ehre antun.[1])

Es ist bedeutsam, daß die Aphrodisien schon bei Xenophon eine solche Bedeutung haben; es zeigt, welchen Charakter sie schon spätestens am Anfang des 4. Jahrhunderts hatten. Ein Ort, wo sicher vor allem diese Bedeutung des Wortes geprägt worden ist, muß *Korinth* sein. Das dortige Fest ist durch den Komiker Alexis bekannt.[2]) Bezeichnenderweise feierten die Hetären es für sich, die anderen Frauen der Stadt hatten ein besonderes Fest; nur von jenen wird gesagt, daß sie in fröhlichem Komos umherzogen; das Weintrinken ist selbstverständlich und durch eine schöne Ergänzung Porsons in den Text gesetzt. Man darf vermuten, daß die Frauen und Töchter der Bürger, die an diesem Treiben keinen Anteil nahmen, doch der Göttin ein Opfer dargebracht haben. Lydus leitet das kyprische Schafopfer von Korinth her (S. 368 A. 1); vielleicht darf man daraus so viel schließen, daß das Opfertier auch in Korinth ein Schaf war. Wie eng die Hierodulen mit dem Kulte verbunden waren, erhellt daraus, daß sie in Zeiten der Not, wie bei der Persergefahr, herangezogen wurden, um Gebete an ihre Göttin zu richten.[3]) Daß die Institution samt der Göttin aus dem Orient stammt, sollte nicht

---

1) K. O. Müller, Aeginetica 186. Die hierauf bezüglichen Stellen lassen es deutlich merken, wie die Geschichte allmählich aufgebaut worden ist; ich glaube, daß die hier behandelte Form der Einwirkung der Phryneanekdote zu verdanken sein wird; daher die Poseidonien.

2) Bei Athen. 13 p. 574 B *ὅτι δὲ καὶ Ἀφροδίσια ἴδια ἄγουσιν αὐτόθι αἱ ἑταῖραι, Ἄλεξις ἐν Φιλούσῃ φησίν* (fr. 253 Kock) *Ἀφροδίσι' ἦγε ταῖς ἑταίραις ἡ πόλις ἕτερα δὲ χωρίς ἐστι ταῖς ἐλευθέραις. ταῖς ἡμέραις ταύταις δὲ κωμάζειν ἔθος ἐστὶν νόμος τε τὰς ἑταίρας ἐνθάδε* <*μεθύειν*> *μεθ' ἡμῶν.* Bergk, de rel. com. Att. 339 f. u. 396 f. meint, daß die Aphrodisia des Theopompos in Korinth spielen, was bei der allgemeinen Geltung des Wortes sehr unsicher ist.

3) Athen. 13 p. 573 C u. a.; Stellensammlung bei Odelberg, Sacra Corinthia etc., Diss. Upsala 1896 S. 58 f. Schon von Theopomp erzählt.

bezweifelt werden; in griechischer Religion und Sitte findet man keinen Anhalt dafür.[1])

In *Aigeira* wurde die syrische Göttin, d. h. Aphrodite, in ihrer orientalischen Form neben der Urania verehrt. Der Tempel war außer an Festtagen geschlossen, und auch dann durfte man erst nach Reinigungen und unter Wahrnehmen gewisser Speiseregeln eintreten, die von dem Orient übernommen worden sein werden.[2])

Pannychis der Aphrodite.

Bei den Aphrodisien in Korinth schwärmten die Hetären in lustigen Scharen umher. Zu diesem Treiben eignet sich die Nacht vorzüglich; daher sind auch die Aphrodisien oft nächtlich gewesen.[3]) In den Zeiten der Kultmengerei vermischten sich die Kulte der Aphrodite und des Dionysos; jene heißt Hymn. orph. 55, V. 2 *φιλοπάννυχε* und V. 23 sogar *θυιάς*. So wurde den Nachtfeiern der Aphrodite, die früher nur von der schlechtesten Seite bekannt sind, wenigstens religiöser Inhalt gegeben. Ein schönes, wenn auch spätes Zeugnis, wie jenes nächtliche Aphroditefest gehoben werden konnte, bietet das berühmte *Pervigilium Veneris*, das, durch das Untertönen von jenem philosophischen Eros, der die Ursache alles Seienden ist, geadelt und durch die mächtige Empfindung von Aphrodite als dem Trieb, der

1) Wie sehr auch die bei einem Tempel gefeierten Aphrodisien zu Hetärenfesten geworden sind, zeigt der Poenulus des Plautus (nach dem Karchedonios des Menander?) V. 190 *ego in aedem Veneris eo — — — Aphrodisia hodie sunt. — scio. — oculos volo meos delectare munditiis meretriciis.* V. 1179 *haud sordere visus't festus dies, Venus, nec tuom fanum: tantus ibi clientarum erat numerus, quae ad Calydoniam venerant Venerem.* Auf das Lokal Kalydon ist natürlich nichts zu geben.

2) Paus. 7, 26, 7 *θεοῦ δὲ ἣν Συρίαν ἐπονομάζουσιν, ἐς ταύτης τὸ ἱερὸν ἐσίασιν ἐν ἡμέραις ῥηταῖς, ἄλλα τε ὅσα νομίζουσι προκαθαριεύσαντες καὶ ἐς τὴν δίαιταν.* — Pausanias erwähnt 2, 10, 4 eine Aphrodite in *Sikyon*, deren von Kanachos gefertigte Statue sehr auffällige Attribute hatte, auf dem Kopfe den Polos, in der einen Hand einen Apfel, in der anderen Mohn. Ihre Priesterin war zu lebenslänglicher Keuschheit verpflichtet; außerdem diente ihr für das Jahr eine *λουτροφόρος* genannte Jungfrau. Die Bildung der Göttin (vgl. Odelberg a. a. O. 68) kann nur so erklärt werden, daß bei der Übernahme Aphrodite der Demeter als wesensverwandt empfunden und angeglichen wurde. Es ist zweifelhaft, ob das Opfer jährlich war, oder die angeführten Regeln für jedes beliebige Opfer galten: § 5 *τῶν δὲ ἱερείων τοὺς μηροὺς θύουσι πλὴν ὑῶν, τἄλλα δὲ ἀρκεύθου ξύλοις καθαγίζουσι, καιομένοις δὲ ὁμοῦ τοῖς μηροῖς φύλλον τοῦ παιδέρωτος συγκαθαγίζουσιν.*

3) Eubulos in seiner Pannychis beschreibt die *πώλους Κύπριδος*, die den Genuß für eine Scheidemünze verkaufen, fr. 84 K. bei Athen. 13 p. 568E. Vgl. den häufigen Hetärennamen Pannychis.

alles Lebende durch die Liebe zeugt und schafft, getragen, jener unergründlichen Tiefe der Menschennatur entsprungen ist, in der der Aphroditekult seine festen Wurzeln hat. Der unbekannte Verfasser ist dem homerischen Hymnendichter geistesverwandt, der die wilden Tiere des Ida den Spuren der Göttin folgen läßt, und, wo sie hervorschreitet, *οἳ δ' ἅμα πάντες σύνδυο κοιμήσαντο κατὰ σκιόεντας ἐναύλους.* Das Gedicht spielt in *Hybla* auf Sizilien.[1]) Wir entnehmen ihm, daß die Feier drei Nächte unter Gesang und Herumschweifen dauerte und um ihretwillen Lauben von Myrtenzweigen in dem Hain der Aphrodite errichtet wurden.[2]) Ob man daraus, daß das Venusfest in Rom am ersten April gefeiert wurde, das gleiche für das *Pervigilium* schließen darf[3]), ist mehr als zweifelhaft bei dem recht eigenartigen Charakter der Feier und der späten, obgleich umstrittenen Zeit des Liedes, das mehr ein Stück echter Poesie als ein Kultdokument ist.

Fest der Aphrodite Anosia.

Die berühmte Hetäre Lais soll von den eifersüchtigen thessalischen Frauen an einem Aphroditefest mit hölzernen Schildkröten totgeschlagen worden sein.[4]) Leider ist diese ätiologische Geschichte zu dunkel, um Schlüsse auf die Göttin und das Fest zuzulassen. Sie geht aus von dem merkwürdigen Beinamen der Aphrodite, *ἀνοσία* oder *ἀνδροφόνος*[5]),

1) So richtig Heidtmann, de carm. quod P. V. inscr., Diss. Greifswald 1842 S. 10f.; Bücheler verneint es in seiner Ausgabe S. 39f. Wenn auch V. 49 *iussit Hyblaeis tribunal stare diva floribus* anderswo gesprochen werden kann, so zeigt jedoch die wiederholte Apostrophe V. 51f. *Hybla, totos funde flores, quidquid annus attulit, Hybla, florum sume vestem* (coni. Crusius), *quantus Aetnae campus est,* daß der Verfasser Hybla als Ort der Feier denkt.

2) V. 42 *iam tribus choros videres feriatos noctibus*
congreges inter catervas ire per saltus tuos
floreas inter coronas, myrteas inter casas. Vgl. V. 6.

3) So Engel, Kypros 2, 161.

4) Polemon bei Athen. 13 p. 589 A u. Schol. Aristoph., Plut. 179; unerheblich geändert bei Suidas s. v. *Χελώνη. καί φασιν ὅτι ζηλοτυποῦσαι αἱ Θετταλαὶ γυναῖκες ἐφόνευσαν αὐτὴν ξυλίναις χελώναις τύπτουσαι ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀφροδίτης πανηγύρεως οὔσης, ἐν ᾗ ἄνδρες οὐ παρεγίνοντο. διὸ τούτου ἕνεκα λοιμὸς κατέλαβε τὴν Θετταλίαν, ἕως ὕστερον ἱερὸν ἐποίησαν Ἀνοσίας Ἀφροδίτης, ἐπειδὴ αἱ γυναῖκες ἐν τῷ ἱερῷ ἀνόσιον τετολμήκασιν φόνον.* Verkürzt Helladios bei Phot., bibl. cod. 279 p. 533b.

5) Diesen Namen führt sie in der Erzählung von dem Tod der Lais bei [Plut.], Amat. p. 767 F, der sie einfach in den Tempel gelockt und gesteinigt werden läßt. Nach Ptol. Heph. 1 bei Phot., bibl. cod. 190 sei sie an dem Herunterschlucken eines Olivenkernes gestorben.

der vielleicht doch auf ein altes Menschenopfer hindeutet, und von dem Vorkommen der Schildkröte in dem Kult. Das Tier gehört bekanntlich Aphrodite Urania, die Phidias auf ihrem Bild in Olympia den Fuß auf eine Schildkröte hatte stützen lassen; die Verbindung ist aber unerklärt. Vielleicht knüpft die Geschichte an ein solches Bild an, das aus irgend einem Grund als Lais bezeichnet worden war. Interessant ist der Umstand, daß das Fest unter Ausschluß von Männern gefeiert wurde, denn man darf daraus schließen, daß dieses wie die anderen Frauenfeste sich auch auf das weibliche Geschlechtsleben bezog. In diesem Sinn können auch die dabei ausgeteilten Schläge verstanden werden, obgleich sie sich verschieden deuten lassen.

Aphroditeopfer auf Kos.

Eine koische Inschrift aus *Halasarna* schreibt einige Opfer an Aphrodite vor.[1]) Am 7. Panamos soll ihr eine Ziege von dem Priester Apollons geopfert werden, am 9. eine Ziege und *ΣΑΛΑΙΔΙΑ*, was Paton in *σιαλίδια* (Ferkel) korrigiert; freilich ist das Deminutiv sonst nicht belegt. Von den folgenden Opfern, die auch der Aphrodite gelten, ist das von den Pächtern der Gärten dargebrachte hervorzuheben; sie war also eine Aphrodite *ἐν κήποις*. In einem Fastenfragment aus *Isthmos*[2]) finden wir in dem Anfang des Panamos an einem Tag zwischen dem 1. und dem 10. das Opfer eines Zickleins an Aphrodite Pandemos vorgeschrieben. Panamos, der dem Boedromion entspricht, war also auf Kos eine Festzeit der Aphrodite. Eine solche hat sie aber nur in Verbindung mit Adonis. Auf Adonien deutet auch das in ihrem Kult seltene Schweineopfer. Man macht die Adonien zwar immer zu einem sommerlichen Fest, muß sich aber erinnern, daß sie in dem Orient und auch in Griechenland im Herbst gefeiert wurden (s. u. S. 386f.).

---

1) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 369; SIG^2 621 *θυέτω ὁ ἱ]ε[ρε]ὺς τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν τῶι μ[ηνὶ τῶι Πανά]μω[ι τᾶι] ἑβδόμαι αἶγα τᾶι Ἀφροδίτ[αι ἀπὸ δρα]χμᾶν εἴκοσι καὶ τᾶι ἐνάται τοῦ [αὐτοῦ μηνὸς] αἶγα ἀπὸ τοῦ ἴσου καὶ σ(ι)αλ⟨α⟩ίδια τ[έτταρα]. διαγραφόντω δὲ τοὶ ναποῖαι τῶ[ι ἀεὶ πρι]αμένωι τὰν ἱερωσύναν ἐν τῶι μην[ὶ τῶι — — —]ωι καὶ ἄλλας δραχμὰς εἴκοσι ὥστε θύ[εν τᾶι Ἀ]φροδίται αἶγα· θυέτω δὲ καὶ ὁ ἱερεὺς το[ῦ Ἀπόλ]λωνος τᾶι εἰκάδι αἶγα ἀπὸ δραχμᾶν εἴ[κοσι]. θυόντω δὲ καὶ τοὶ μεμισθωμένοι τὸς ἱερὸ[ς κά]πος καὶ τὸ βαλανεῖον, ἕκαστος αὐτῶν ἔριφ[ον ἀ]πὸ δραχμᾶν δεκαπέντε.*

2) Paton and Hicks a. a. O. Nr. 401; v. Prott, FS. Nr. 10 Z. 12 *Ἀφροδί]ται Πανδάμωι ἐρι[φον — —*

Agone
sind der weichlichen Göttin selten zugeeignet worden; in *Aphrodisias*, das ihren Namen trug, war es jedoch selbstverständlich, daß die Agone der Stadtgöttin zu Ehren gefeiert wurden.[1]) Ein anderer Agon der Aphrodite ist aus *Zakynthos* überliefert, bei welchem das Ziel des Wettlaufes der Tempel war[2]), was auf eine religiöse Bedeutung des Laufes hinweist. Die Göttin war hier mit Äneas verbunden.

Aphrodisien auf Delos.

Das Aphroditefest auf Delos wurde im Hochsommer in dem Monat Hekatombaion gefeiert.[3]) Schwer empfindet man immer die Kluft, die zwischen den geschäftsmäßigen Erwähnungen der Feste in den Rechnungsurkunden und dem lebendigen Kultbrauch klafft. Die Inschriften verzeichnen Ausgaben für einen Chor, Seile und Fackeln wie bei allen bedeutenderen Festen. Dürfen wir aber den von dem Chor an den Aphrodisien aufgeführten Tanzreigen mit dem berühmten Kranichtanz identifizieren, den Theseus nebst den vierzehn von dem Minotaur erretteten Athenerkindern zuerst aufgeführt haben soll, und den wir auf der Françoisvase zu dem Leierspiel des Theseus im Beisein der Ariadne und ihrer Amme getanzt werden sehen? Plutarch erzählt, daß Theseus auf Delos dem Gott geopfert, dort das Aphroditebild, das Ariadne ihm gegeben hatte, — es war ein altertümliches, hermenförmiges Xoanon nach Paus. 9, 40, 3 —, geweiht und den Geranostanz aufgeführt habe.[4]) Auch Kallimachos beschreibt die

1) CIG 2811, 2812; BCH 9 (85) 1 Nr. 2, 73 Nr. 3; AM. 22 (97) 361 ff. Die Oberpriesterin *ἀνθηφόρος τῆς Ἀφροδίτης καὶ ἀρχιέρεια τῆς πατρίδος* CIG 2821, 2822. Der Tempel war ein Asyl, Tac., Ann. 2, 63.

2) Dion. Halik. 1, 50 *θύουσιν* (Äneas und seine Leute) *Ἀφροδίτῃ πρὸς τῷ κατασκευασθέντι ἱερῷ θυσίαν, ἣν εἰς τόδε χρόνου συντελοῦσι κοινῇ οἱ Ζακύνθιοι, καὶ ἀγῶνα ποιοῦσιν ἐφήβοις τῶν τε ἄλλων ἀγωνισμάτων καὶ δρόμου· τὸ δὲ νικητήριον ὁ πρῶτος ἐλθὼν εἰς τὸν νεὼν λαμβάνει.*

3) Rechnung des J. 180, BCH 6 (82) 23 Z. 189 im Hekatombaion *Ἀφροδισίων τῶι χορῶι λαμπάδες, ῥυμοὶ F· χορεῖα Δ· ἄνθρακες* $F\frac{||||}{||||}$ · *ἐλαίου χό*(*ες*) *Γ*|; ebenso im J. 246 Z. 16 *Ἀφροδισίων τῶι χορῶι λαμπάδες* ..... *μον* ||· *ῥυμός* ||· *κληματίδες* |· *χορεῖα* FͰͰͰ; im J. 201 das gleiche, BCH 14 (90) 494 A. 2.

4) Plut., Thes. 21 *καὶ τῷ θεῷ θύσας καὶ ἀναθεὶς τὸ ἀφροδίσιον, ὃ παρὰ τῆς Ἀριάδνης ἔλαβεν, ἐχόρευσε μετὰ τῶν ἠιθέων χορείαν, ἣν ἔτι νῦν ἐπιτελεῖν Δηλίους λέγουσι, μίμημα τῶν ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ περιόδων καὶ διεξόδων ἔν τινι ῥυθμῷ παραλλάξεις καὶ ἀνελίξεις ἔχοντι γιγνομένην. καλεῖται δὲ τὸ γένος τοῦτο τῆς χορείας ὑπὸ Δηλίων γέρανος, ὡς ἱστορεῖ Δικαίαρχος. ἐχόρευσε δὲ περὶ τὸν Κερατῶνα βωμόν, ἐκ κεράτων συνηρμοσμένον εὐωνύμων ἁπάντων.* Poll. 4, 101 *τὴν δὲ γέρανον κατὰ πλῆθος ὠρχοῦντο, ἕκαστος ὑφ' ἑκάστῳ κατὰ στοῖχον, τὰ ἄκρα ἑκατέρωθεν τῶν ἡγεμόνων ἐχόντων, τῶν περὶ Θησέα πρῶτον περὶ τὸν Δήλιον βωμὸν ἀπομιμησαμένων τὴν ἀπὸ τοῦ Λαβυρίνθου ἔξοδον.*

Feier.[1]) Sie galt der Aphrodite, denn ihr kretensisches Bild wurde mit Kränzen geschmückt; der berühmte Keratonaltar, um den der Tanz vor sich ging, gehörte also ihr. Der Chorreigen wurde abends aufgeführt; die Jungfrauen tanzten, während die Jünglinge sicher auch selbst mittanzend einen Hymnus des Olen sangen. Plutarch schließt wohl in das Wort ἠΐθεοι auch die Jungfrauen ein. In dem Reigen der Françoisvase wechseln Jünglinge und Jungfrauen ab. Der Tanz war so verwickelt, daß man ihn für eine Nachahmung der Irrgänge des Labyrinths hielt. Wenn wir nun in den Rechnungsurkunden lesen, daß im Hekatombaion der Keraton mit Pech beschmiert, daß ein Eid über die der Aphrodite heiligen Tauben abgelegt und Salz eingekauft wurde[2]), das sonst nur in dem Kult der Aphrodite auf Kypros kultisch verwendet wird, so muß alles das auf die nicht beim Namen genannten Aphrodisien des Monats bezogen werden. Und wenn nur bei diesem Fest als Tanzlohn zehn Drachmen gezahlt wurden, beruht das nicht auf der Schwierigkeit des verwickelten Geranostanzes? Hier findet sich auch die Erklärung, warum Fackeln zu allen delischen Chortänzen gehören; aus dem alten berühmten Geranostanz, der abends aufgeführt wurde, sind die Fackeln auf die anderen Festchöre übertragen worden, ebenso wie die Seile[3]), die wegen der verschlungenen Tanzfiguren notwendig waren.

Für den Kult bedeutsam ist das Zeugnis der Françoisvase, auf der Ariadne neben den Tanzenden steht; in den literarischen Schilderungen ist sie gestrichen durch den Einfluß der Vulgata der Theseus-

---

1) Kallim. in Del. V. 303 Ἕσπερος, ἀλλ' αἰεί σε καταβλέπει ἀμφιβόητον.
οἱ μὲν ὑπαείδουσι νόμον Λυκίοιο γέροντος,
306 αἱ δὲ ποδὶ πλήσσουσι χορίτιδες ἀσφαλὲς οὖδας.
δὴ τότε καὶ στεφάνοισι βαρύνεται ἱρὸν ἄγαλμα
Κύπριδος ἀρχαίης ἀριήκοον, ἥν ποτε Θησεὺς
εἵσατο σὺν παίδεσσιν, ὅτε Κρήτηθεν ἀνέπλει.
312 πότνια σὸν περὶ βωμὸν ἐγειρομένου κιθαρισμοῦ
κύκλιον ὠρχήσαντο, χοροῦ δ' ἡγήσατο Θησεύς.

2) J. 250, BCH 27 (03) 71 Z. 66f. πίσσης μετρηταὶ δέκα εἷς, ὁ μετρητὴς Δ$\frac{||}{||}\frac{||}{||}$, ὥστε ἀλεῖψαι τὸν Κερατῶνα καὶ τὰ ἄλλα καὶ Λεωφάκοι ἀλείψαντι ΔΓ⊢⊢|||. ὁρκωμόσιον ὑπὲρ τῶν περιστερῶν $\frac{|||}{|||}$ καὶ τὰ ἄλλα ||· ἅλες |||. Beschmierung des Keraton im J. 279 ohne Datum, BCH 14 (90) 397 Z. 110f. Im J. 246 und 201 wird diese Vorbereitung des Festes schon in dem vorhergehenden Monat Panemos bzw. Panemos II bewerkstelligt, a. a. O. 494 A. 3.

3) Das bedeutet der ῥυμός, Diels, Sibyll. Bl. 91. — Es ist schon den Alten aufgefallen, daß Tänze bei allen Opfern auf Delos üblich waren (Lukian, de salt. 16 ἐν Δήλῳ δέ γε οὐδὲ αἱ θυσίαι ἄνευ ὀρχήσεως); das beruht auf der Einwirkung des berühmten alten Tanzes.

sage; als ein Rest bleibt zurück, daß Theseus das Aphroditebild, vor dem der Tanz aufgeführt wurde, von ihr empfangen haben sollte. In Wirklichkeit gibt auch die Françoisvase eine Abschwächung des ursprünglichen Verhältnisses. Die Göttin, der das Fest galt, war einmal Ariadne oder Ariagne, die große Göttin der Inseln, gewesen, die auch sonst in Aphrodite aufgeht. Nach dem ältesten Zeugnisse, Σ 590 ff., ist Ariadne eine tanzfrohe Göttin, der Daidalos in Knossos einen wunderschönen Tanzplatz baut, auf dem Jünglinge und Jungfrauen Hand in Hand Reigen aufführen wie auf Delos. Ein Nachklang bleibt noch zurück in dem Epitheton *Ἁγνή*, das Aphrodite auf Delos trägt. Eine Inschrift für eine Kanephore ist Hagne Aphrodite gewidmet.[1]) Die Jungfrau wird gerade in diesem Fest der Aphrodite, das allein von Delos bekannt ist, den Korb getragen haben, denn sie rühmt sich, Kanephore der Hagne Aphrodite und des Apollon gewesen zu sein, und die Apollonien-Delien und die Aphrodisien mit dem Geranostanz waren die berühmtesten delischen Feste. Diese Annahme scheint gesichert und ist dadurch wertvoll, daß sie der Göttin der Aphrodisien den Namen *Ἁγνή* beilegt (die Voranstellung ist zu bemerken; man sollte vielleicht eher sagen: der Hagne den Namen Aphrodite beilegt) und sie also der vermuteten älteren Inhaberin der Feier, Ariagne, näher bringt.

Feste der Ariadne.

Hier dürfte es passend sein, das Ariadnefest auf *Naxos* anzuschließen, das Plutarch uns überliefert hat. Die Probekarte von Ariadnesagen, wie sie bei ihm vorliegt, zeigt, wie schwer es der attischen Sage wurde, durchzudringen; denn da Ariadne immer eine große Göttin mit verbreitetem Kult war, drängten sich die Sagen der verschiedenen Kultorte immer hervor und widersprachen. Eins ist deutlich, daß die große Naturgöttin Ariadne einerseits in Aphrodite, anderseits in Dionysos übermächtige Rivalen fand. Sie ist mit ihnen in teils feindliche teils friedliche Berührung getreten, indem ihr Kult von den Kulten der Aphrodite und des Dionysos aufgesogen wurde. Beides hat sich in den Sagen niedergeschlagen; jenes in den vielbesprochenen Versen λ 324f. *πάρος δέ μιν Ἄρτεμις ἔκτα Δίῃ ἐν ἀμφιρύτῃ Διονύσου μαρτυρίῃσιν*, die, wenn sie auch ein etwas späterer Zusatz sein sollten, gleichwohl eine Sagenform erhalten haben, die die größte Beachtung

1) BCH 7 (83) 368 — — — — *κανηφορήσασαν Ἁγ[νῆι] Ἀφροδίτηι καὶ Ἀπ[όλλωνι] Ἁγνῆι Ἀφροδίτηι.*

verdient. Niemals darf man aber durch Änderung sich der beschwerlichen Angabe entledigen.[1]) Artemis ist das Werkzeug — ihr wird immer die Sendung eines plötzlichen Todes zugeschrieben —; Dionysos der eigentliche Töter; die näheren Umstände erfahren wir nicht; es ist aber vergeblich und unnütz, diese Version in den bekannten Mythenkreis einpassen zu wollen: sie steht für sich.

Auf eine friedliche Verschmelzung der Kulte geht die Sage, die Ariadne zur Gattin des Dionysos erhoben werden läßt. Die Hauptstätte dieser Kultvereinigung war die Insel Naxos. Es gab dort Gebräuche, die Veranlassung boten, Ariadne in zwei Gestalten zu zerlegen, eine göttliche, die Gemahlin des Dionysos, und eine sterbliche, die Theseus geraubt hatte. Jener wurde unter Fröhlichkeit und Ausgelassenheit ein Fest gefeiert, dieser gewisse mit Trauergebräuchen (*πένθει*) verbundene unheimliche Opfer dargebracht.[2]) Mehr erfahren wir nicht; wenn aber eine Gottheit einerseits mit Freudenfeiern begrüßt, anderseits als eine Tote bejammert wird, ist sie eine Vegetationsgottheit von der Art des Adonis.[3]) Dieser Mythos ist zwar der kombinierten Theseus-Dionysos-Ariadnesage angeglichen worden; daß die Naxier sich aber Ariadne als tot vorstellten, zeigen Gebräuche, die chthonischer Art sind (*στυγνότης*) und mit Totenklage (*πένθος*) verbunden sind. Die vielen Sagen von dem Tod der Ariadne, die an verschiedenen Orten begegnen, werden durch diesen kultischen Hintergrund erklärlich und erklärt.[4])

Zu demselben Resultat führt die Betrachtung des Ariadnefestes, bei dem die Leiche Hesiods in *Oinoe* in der opuntischen Lokris von Delphinen ans Land gebracht worden sein soll.[5]) Die Feiernden liefen gleich ans Ufer, begruben und beweinten den Toten. Das ist deutlich

---

1) Vgl. Pallat, de fab. Ariadnea, Diss. Berlin 1891 S. 15ff.

2) Plut., Thes. 20 *ἀποθανεῖν δὲ καὶ τὴν Ἀριάδνην αὐτόθι καὶ τιμὰς ἔχειν οὐχ ὁμοίας τῇ προτέρᾳ. τῇ μὲν γὰρ ἡδομένους καὶ παίζοντας ἑορτάζειν, τὰς δὲ ταύτῃ δρωμένας θυσίας εἶναι πένθει τινὶ καὶ στυγνότητι μεμιγμένας.*

3) Leider sagt Plutarch nicht, ob die Feste zeitlich getrennt waren, wie die beiden Ariadnen getrennt wurden, oder das Freudenfest und das Trauerfest wie im Adoniskult einander unmittelbar folgten.

4) Auf Kreta hatte sie sich erhängt, vgl. o. S. 233; auf Kypros war sie im Wochenbett gestorben; auf Dia wurde sie von Dionysos getötet; in Argos lag sie begraben in dem Tempel des kretischen Dionysos (Paus. 2, 23, 8).

5) Cert. Hom. et Hes. p. 246 Rzach.[1] *τοῦ δὲ νεκροῦ τριταίου πρὸς τὴν γῆν ὑπὸ δελφίνων προσενεχθέντος ἑορτῆς τινος ἐπιχωρίου παρ' αὐτοῖς οὔσης Ἀριαδνείας πάντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν ἔδραμον καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντες ἐκεῖνο μὲν πενθήσαντες ἔθαψαν* nach Alkidamas; die zweite, Eratosthenische Version erwähnt das Fest nicht. Über das Verhältnis der Sagen s. Pallat a. a. O. 10ff. Ich folge also dem Hs. u. Tzetzes: *εἰς τὸ μεταξὺ τῆς Εὐβοίας καὶ τῆς Λοκρίδος πέλαγος.*

ein Aition, um das Vorkommen von Totenopfern und Totenklage in dem Fest zu erklären; nur hat der Verfasser des *Certamen* alles, was nicht speziell auf den Dichter zielt, d. h. die Festgebräuche, ausgemerzt.[1]) Da das Fest der Ariadne gehört, kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Gebräuche ihr galten. In der anderen von Eratosthenes stammenden Version kommt ein Zug vor, der gut zu Ariadne passen würde; die Jungfrau, die Hesiod gekränkt haben sollte, erhängt sich aus Verzweiflung. Das kann von Ariadne übertragen sein, die sich auf Kreta erhängt.

Adonien.

Herkunft und Bedeutung der Adonien stehen fest.[2]) Sie sind einer von den vielen Gebräuchen, die die Phasen der Vegetation begleiten und durch magische Mittel einen Einfluß auf sie auszuüben suchen. Ähnliche Gebräuche kommen in der ganzen Welt vor, besonders bekannt sind die nordeuropäischen Parallelen, die Mannhardt zusammengestellt hat. Zwar sind wir schlecht unterrichtet über die Einzelheiten an den verschiedenen Kultstätten, die charakteristischen Hauptzüge treten aber scharf hervor; der Hauptritus ist die ἐκφορά des toten Gottes und die Klage über ihn[3]), die Adonisgärten, die Verbindung mit Aphrodite und die Rolle, die das Schwein in Kult und Mythos spielt. Es ergibt sich also ein weit mehr durchdachter und symbolisierender Kreis von Gebräuchen, als die entsprechenden nordeuropäischen Feiern es sind.[4])

1) Nach Plut., s. sap. conv. p. 162 D, der Eratosthenes folgt, spielt diese Sagenform am Rhion in der ozolischen Lokris. Es ist sehr auffallend, daß der Verfasser des Certamen, der beide Versionen nebeneinander anführt, doch des verschiedenen Lokals nicht gedenkt. Daher wird es wahrscheinlich, daß Plutarch in diesem Punkt nicht aus Eratosthenes schöpft, sondern einer Sage der ozolischen Lokrer folgt, die das Ereignis in ihr Land verlegte. Dies ist vielleicht das Ältere, da Thuk. 3, 96, 1 diese Version kennt. Ob die Sage von hier oder von dort übertragen worden ist, ist für die Beurteilung des Ariadnefestes ohne Belang; die bestehenden Kultgebräuche sind in den Rahmen der Sage eingepaßt, so gut es ging.

2) Ich verweise auf die neueren Behandlungen von Mannhardt, AFWK. 273 ff.; Frazer, GB.[2] 3, 115 ff.; Dümmler s. v. in P.-W.; Wünsch, Frühlingsfest der Insel Malta 19 ff.

3) Hesych s. v. καθέδρα (d. h. Trauertage)· θυσία Ἀδώνιδος.

4) Dümmler a. a. O. bezweifelt den kyprisch-orientalischen Ursprung der Adonien, indem er sich auf jene nordeuropäischen Gebräuche beruft. Bei dieser Einheitlichkeit des Kultes ist aber sein Ursprung dort zu suchen, wo sich alle jene Züge schon zusammengestellt finden, d. h. auf Kypros und in dem Orient, nicht in Europa. Dahin weisen auch die Mythen, die alle auf Kypros spielen,

Nach Griechenland sind die Adonien später als Aphrodite gekommen, aber doch recht früh. Sappho erwähnt sie.[1]) Bezeichnenderweise sind die Adonien nie Staatskult geworden, sondern waren eine Privatfeier, die besonders von Thiasoi begangen wurde.[2]) Vor allem wurden Adonien auf Kypros gefeiert.[3]) Daß dieses Fest in der S. 368 A. 1 angeführten Stelle des Lydos gemeint ist, zeigt die Begründung des Schweineopfers durch die Tat des Tieres gegen Adonis. Also kam in diesem Fest ein Opfer vor, das Aphrodite sonst verschmähte. Die Beziehungen des Ebers zu Adonis hat Frazer hervorgehoben (GB.[2] 2, 304); der Eber hilft ihm in die Welt zu kommen, indem er den Baum, in den Myrrha verwandelt ist, mit seinem Hauer spaltet; er tötet ihn auch. Beide Sagen sind nicht ursprünglich und sollen nur erklären, warum der Eber dem Adonis heilig war. Frazer hat sicherlich recht, wenn er behauptet, daß Adonis selbst in der Gestalt eines Ebers vorgestellt worden ist. Eine Bestätigung liefern ein paar bisher übersehene Verse eines Komikers.[4]) Das Schweineopfer gehörte also zu den mystischen Riten, in denen die Verehrer durch das Opfer des den Gott verkörpernden Tieres ihn selbst in sich aufnahmen. Sonst war das Schwein heilig, und da Adonis immer mit Aphrodite vereint auftritt, ist die Abneigung der Göttin gegen das Schwein hieraus herzuleiten.

---

und die einstimmige alte Überlieferung, die zusammengefaßt werden kann mit den Worten, Bekk. an. 1, 345 *Ἀδώνια· ἑορτή· ἔστι δὲ Φοινίκων καὶ Κυπρίων.* Freilich wäre es mit Dümmler zu wünschen, daß die als ein Axiom behauptete Identität des Adonis mit Tammuz von berufener Seite einer genauen Prüfung unterzogen würde. Das Buch von Ch. Vellay, Le culte et les fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'Orient antique (Annales de Musée Guimet 16) kann auf selbständigen wissenschaftlichen Wert keine Ansprüche erheben. Obgleich es 1904 erschienen ist, berücksichtigt es nicht die in den letzten Jahren aufgeworfenen grundlegenden Probleme.

1) Sappho (vermutlich, vgl. Paus. 9, 29, 8) fr. 63 Bergk[4] *ὦ τὸν Ἄδωνιν.* fr. 62 Bergk[4] *κατθνάσκει, Κυθέρη', ἄβρος Ἄδωνις, τί κε θεῖμεν;*
καττύπτεσθε, κόραι, καὶ κατερείκεσθε χίτωνας.

2) Die Thiasoten der Aphrodite feiern Adonien im Piräus, IG II suppl. 611 *b* = SIG[2] 726; drei Beschlüsse von 302/1 an. *κοινὸν τῶν ἐρανιστῶν τῶν [συν]αδωνιαζόντων* auf Rhodos, SIG[2] 741.

3) Alter Tempel der Aphrodite und des Adonis in Amathus, Paus. 9, 41, 2. Hymn. orph. 55, 24 *εἴτ' ἐν Κύπρῳ, ἄνασσα, τροφῷ σεο, ἔνθα καλαί σε*
παρθένοι ἄδμηται νύμφαι τ' ἀνὰ πάντ' ἐνιαυτὸν
ὑμνοῦσίν σε, μάκαιρα, καὶ ἄμβροτον ἁγνὸν Ἄδωνιν.

4) Athen. 3 p. 95 E *καὶ Ἀραρὼς ἐν Ἀδώνιδι· ὁ γὰρ θεὸς τὸ ῥύγχος ὡς ἡμᾶς στρέφει* fr. 1 Kock. Eine häßliche Nase kann man Rüssel nennen, wie vielleicht Anaxilas (a. a. O. B, fr. 13 K.), nie aber die des schönen Jünglings Adonis, wenn nicht eine besondere Doppelmeinung darin liegt.

Daher kann man mit Sicherheit annehmen, daß, wo Schweineopfer in dem Aphroditekult vorkommen, Beziehungen zu Adonis bestehen.[1]) Solche Opfer sind bekannt aus *Metropolis* in Thessalien und bei *Aspendos* in dem Kult der Aphrodite Kastnietis[2]), vielleicht auf *Kos* (S. 379) und schließlich in dem Fest der *Hysteria* in *Argos*.[3]) Hier wurde auch die Adonisklage in einem besonderen, von Pausanias 2, 20, 6 erwähnten Haus abgehalten; wahrscheinlich waren die Hysteria ein Teil der vieltägigen Adonisfeiern.

Die griechischen Adonien, die Trauer und die bald verwelkenden Gärten werden sehr oft erwähnt;[4]) über den Verlauf der Feier haben wir dagegen nur die Schilderung des Theokrit, und auch diese hebt nur die auffallendsten Punkte hervor. Vor allem weiß man nicht, welche Veränderungen die Lagiden vorgenommen haben bei der Einführung der Feier in die neue Stadt. Die Zeit der Feier ist der Spätsommer, da allerlei Baumfrüchte nebenan ausgelegt waren, was als gemeingriechische Sitte gelten muß, da sie auch sonst und sogar schon von Praxilla bezeugt ist.[5]) Da die Adonien in Athen *θέρους μεσοῦντος* gefeiert wurden[6]), scheinen sie im allgemeinen in Griechenland im Zusammenhang mit der Fruchternte gefeiert worden zu sein, obgleich in dem nicht staatlich geregelten Kulte zeitliche Schwan-

1) Farnell, CGS 2, 646.

2) Strab. 9 p. 437f. *Καλλίμαχος μὲν οὖν φησιν ἐν τοῖς Ἰάμβοις τὰς Ἀφροδίτας (ἡ θεὸς γὰρ οὐ μία) τὴν Καστνιῆτιν ὑπερβάλλεσθαι πάσας τῷ φρονεῖν, ὅτι μόνη παραδέχεται τὴν τῶν ὑῶν θυσίαν — — — — — οἱ δ' ὕστερον ἤλεγξαν οὐ μίαν Ἀφροδίτην μόνον ἀλλὰ καὶ πλείους ἀποδεδεγμένας τὸ ἔθος τοῦτο, ὧν εἶναι καὶ τὴν ἐν τῇ Μητροπόλει· ταύτῃ δὲ μίαν τῶν συνοικισθεισῶν εἰς αὐτὴν πόλεων παραδοῦναι τὸ ἔθος, Ὀνθύριον.* Vgl. Dion. Per. 852 u. Eustath. z. St. Aspendos soll eine argivische Kolonie sein.

3) Athen. 3 p. 96 A *ὅτι δ' ὄντως Ἀφροδίτῃ ὗς θύεται μαρτυρεῖ Καλλίμαχος ἢ Ζηνόδοτος ἐν Ἱστορικοῖς ὑπομνήμασι γράφων ὧδε· Ἀργεῖοι Ἀφροδίτῃ ὗν θύουσι καὶ ἡ ἑορτὴ καλεῖται Ὑστήρια.* In den vorher zitierten Versen aus der Korinthia des Antiphanes ist die Vorliebe der Aphrodite auf Kypros für Schweine komisch übertrieben.

4) Zusammenstellung der Zeugnisse bei Engel, Kypros 2, 544ff.; Gruppe, G. M. 494 A. 3 u. a. Fest in Sestos, Musäus V. 42

δὴ γὰρ Κυπριδίῃ πανδήμιος ἤλθεν ἑορτή,
τὴν ἀνὰ Σηστὸν ἄγουσι Ἀδώνιδι καὶ Κυθερείῃ.

5) Theokr. Adon. 112 *πὰρ μέν οἱ ὥρια κεῖται, ὅσα δρυὸς ἄκρα φέροντι.*
Praxilla fr. 2 (aus dem Adonis) *κάλλιστον μὲν ἐγὼ λείπω φάος ἠελίοιο,*
δεύτερον ἄστρα φαεινὰ σεληναίης τε πρόσωπον
ἠδὲ καὶ ὡραίους σικύους καὶ μῆλα καὶ ὄγχνας.
Hesych s. v. *Ἀδώνιδος κῆποι* erwähnt auch *παντοδαπὴ ὀπώρα.*

6) S. meine Stud. de Dion. att. 100 A. 1 u. a.

kungen vorkommen. Daher ist vermutet worden, daß die koischen Schweineopfer im Boedromion hierher gehören.[1]) Aphrodite war keine Göttin der Saaten, dagegen eine der Baumfrüchte, die oft *ἐν κήποις* verehrt wurde.

Die theokriteische Schilderung ist so wohlbekannt, daß sie kaum ins Gedächtnis gerufen zu werden braucht. Adonis und Aphrodite liegen auf prächtigen Ruhebetten unter künstlich geschmückten Lauben, neben ihnen die Adonisgärten und die Früchte der Jahreszeit. Heute soll die Göttin sich ihres zurückgekehrten Lieblings freuen; morgen werden die Frauen ihn unter Jammer und Wehklagen nach dem Meer tragen. Die alten Zaubermittel, wodurch man sich am Ende der einen Vegetationsperiode das Gedeihen für die folgende zu sichern suchte, das Brautlager, die Gärten und der Regenzauber, sind hier zu einer glänzenden Feier ausgestaltet worden. Auch in Alexandria war die Trauer die Hauptsache; das Lied der Sängerin heißt *ἰάλεμος* V. 98. Den ersten Festtag nimmt nur das durch die Logik geforderte vorherige Zusammensein des Adonis und der Aphrodite ein, das zu einer prächtigen Schaustellung Anlaß gibt. Hätte man noch einen Rest der alten Vorstellung bewahrt, daß Adonis die fruchttragende Jahreszeit verkörpert, so hätte man ihn unmöglich nur für diesen Tag können zurückkehren lassen (V. 102f.). Für die Griechen war nur der *ἱερὸς λόγος* lebendig, und wenn einige alte Erklärer der Wahrheit nahekommen, indem sie in Adonis die Früchte oder die Saat erkennen, verdanken sie das lediglich philosophischer Überlegung, für die die Festgebräuche die Grundlage bildeten, und dem Einfluß des Demeter-Kore-Mythos, der später die Adonissage umgestaltet hat. Ich muß mich mit diesen Andeutungen begnügen, deren Unzulänglichkeit ich schwer empfinde; für die notwendige Neubehandlung des Adoniskults ist hier nicht der Ort.[2])

---

1) Im Orient sind die Adonien auch zu gleicher Jahreszeit gefeiert worden, in Antiochia im Herbst, als Kaiser Julian die Truppen ins Winterquartier führte (Amm. Marc. 22, 9, 16); der Monat Adonisios in einer Stadt Seleukia ist nach dem Leydner Hemerologion dem August gleich; vielleicht gehört der kyprische Monat Aphrodisios, 23. Sept.—23. Okt., auch hierher. Eine Frühlingsfeier ist aber auch belegt; so in Byblos trotz des Einspruchs Dümmlers, P.-W. 1, 386; auf Kypros am 1. April, Lydus a. a. O. Es wäre möglich, daß auf Kypros die beiden Akte, die sonst in einen zusammengezogen werden, zu verschiedenen Zeiten gefeiert wurden.

2) Anitschkoff sucht unter Heranziehung von slavischen Parallelen die Adonien als einen Saatzauber zu erweisen; s. das Exzerpt von Deubner, Arch. f. Religionswiss. 9 (06) 300.

Hermes.

Mit dem Kulte des Hermes steht es eigentümlich. Er ist ein großer Gott und ein allgemein verehrter Gott, in Bild und Lied tausendmal dargestellt, dennoch hat er wenig Tempel und wenig Feste. Die uns bekannten Tempel können an den Fingern der einen Hand hergezählt werden[1]), die Feste auch, wenn man die Agone und ganz besonders die späteren, in fast jedem Gymnasium eingerichteten Hermaia in Abzug bringt. Der Kult des Hermes knüpft sich besonders an die Steinpfeiler mit einem aufgesetzten Kopf, die später seinen Namen führen, auch wenn sie einen anderen Kopf tragen, und an ihre Vorgänger, die Steinhaufen. Das ist die volkstümliche Seite, die vor allem hervorgehoben werden muß.

In der ganzen Welt findet man an den Wegen Haufen, auf die jeder, der vorbeikommt, einen Stein oder einen Zweig wirft. Es war ebenso im alten Griechenland; der Haufen hieß *ἑρμαῖον*[2]), *ἑρμαῖος λόφος* usw.[3]), welche Bezeichnung sich auf jedes Wegezeichen und sogar auf die römischen Meilensteine erstreckte. Das alte fast verschollene Wort war *ἕρμα*.[4]) Jeder Passant warf einen Stein hin.[5]) Wir finden an den angeführten Stellen eine Herme mitten im Haufen stehen, und so war es sehr oft.[6])

---

1) Pheneos, Korinth, zwei in Tanagra, Halikarnaß.

2) Suidas s. v. *ἐπειδὴ λίθων σωροὺς ἀφιέρουν τῷ Ἑρμῇ ἐν ταῖς ὁδοῖς ταῖς ἀδήλαις*. Et. m. s. v. *τὸν σωρὸν τῶν λίθων καὶ συνόλως τοὺς ἐνοδίους λίθους*, das nach Xanthos einen ätiologischen Mythos mitteilt, der sich auf die Tötung des Argos bezieht; bei dem Blutgerichte sollen die Götter die Stimmsteine auf Hermes geworfen haben, um nicht verunreinigt zu werden. Schol. π 471 zitiert Antikleides für denselben Mythos; dort auch die rationalistische Erklärung, daß Hermes die Wege von Steinen gereinigt habe. Eustath. z. St.

3) *ἑρμαῖον* Strab. 8 p. 343; *ἕρμακες* Schol. Nik. Ther. 150; *ἑρμαῖος λόφος* π 471 u. die Erklärer z. St.

4) Dion. Chrys. 78 p. 420 R *τῶν λίθων κινουμένων καὶ συνιόντων ὥστε μεγάλα ἕρματα ἀθροίζεσθαι λίθων πλησίον αὐτοῦ* (Orpheus); Diodor 5, 70 *ἕρματα τῶν θεμελίων*.

5) Cornutus, Theol. c. 16 p. 24 Lang *προσσωρεύουσι δὲ τοὺς λίθους τοῖς Ἑρμαῖς ἑκάστου τῶν παριόντων ἕνα τινὰ αὐτοῖς προστιθέντος*.

6) Babrius 48 *ἐν ὁδῷ τις Ἑρμῆς τετράγωνος εἱστήκει, λίθων δ' ὑπ' αὐτῷ σωρὸς ἦν* erscheint es als das gewöhnliche. Eustath. a. a. O. Auf die alte Streitfrage, ob die Hermen eine Zwischenstufe zwischen der anikonischen und ikonischen Form der Götter vertreten, kann hier nicht eingegangen werden; sie ist auch recht gleichgültig. Zu vergleichen sind andere alte hermenförmige Götterbilder (S. 230 u. a.); das Dionysosidol der Vasenbilder neben Max. Tyr. or. 38 *γεωργοὶ Δι[illegible] [illegible]ῶσι ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυὲς πρέμνον πήξαντες, ἀγροικικὸν ἄγαλμα*; außer-

So erst wird das Aition des Xanthos recht anschaulich; die Götter werfen die Steine auf den Hermes, darum steht noch die Herme da, von einem Steinhaufen umgeben. So wird es verständlich, wie ἑρμαῖος λόφος den Meilenstein bezeichnen kann. Die alte Prellersche Etymologie, die Hermes aus ἕρμα herleitet, scheint so schlagend und läßt die verschiedenen Formen des Namens (Ἑρμείας, Ἑρμαίης, Ἑρμάων usw.) so gut erklären, daß es nur durch die verschiedenen vorausgefaßten Meinungen über das Wesen des Gottes verständlich wird, warum jene nicht allgemein anerkannt ist. Wenn der ältesten und verbreitetsten Kultform und der daran sich anschließenden Etymologie Beweiskraft zuerkannt werden soll, ist Hermes 'der von dem Steinhaufen'.[1])

Welcher Sinn der besprochenen Sitte innewohnt, ist unklar. Wegezeichen sind die Steinhaufen ursprünglich nicht, obgleich sie als leicht erkennbare Merkmale dazu geworden sind, und ihr Gott daher zum Beschützer der Wanderer. Die Erklärung Frazers (GB.² 3, 4 ff.), daß der Wanderer seine Müdigkeit in den Stein überzuführen und wegzuwerfen glaubte, stimmt nur zu einigen der hierher gehörenden Gebräuche und erklärt nicht, warum die Steine immer auf derselben Stelle niedergelegt werden. Ebensowenig befriedigend ist der Versuch B. Schmidts, das Fluchmal als Ausgangspunkt nachzuweisen.[2]) Auch diese Erklärung deckt nicht alle Fälle, und noch weniger läßt sich der Steinhaufen als Fluchmal für das Altertum nachweisen.[3]) Eher wird diese sehr verbreitete Auffassung eine durch den Vergleich mit der Steinigung als Todesstrafe herbeigeführte Umdeutung sein. Dagegen kommen übereinstimmend mit anderwärtigen Sitten Stein-

---

halb Griechenlands den lappischen Baum 'seid', der gewöhnlich ein Baumstamm ist, dessen Wurzelende zu einiger Ähnlichkeit mit einem menschlichen Kopf zugeschnitten worden ist, mitunter aber auch bloß ein roher Baumstamm (Castrén, Finnische Mythol. 230). Hermen auf dem Grab Babr. 30; vgl. L. Curtius, Die ant. Herme, Diss. München 1903; Pfuhl, Arch. Jb. 20 (05) 79.

1) Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. 2 § 64. — Pfuhl, Arch. Jb. 20 (05) 80, sagt, daß ἕρμα der feste Markstein sei, der Haus und Hof, Feldmark, Weg und Grab abgrenzt und bezeichnet; dieser Stein mußte Sitz eines Numen werden; so entstand Hermes, der Gott von Tor, Grenze, Weg und Grab. Ich würde diese erweiterte Bedeutung willkommen heißen, wenn es nur erwiesen wäre, daß das Wort ἕρμα die entsprechende Bedeutung haben konnte.

2) N. Jb. f. klass. Philol. 1893 S. 369 ff.; die umsichtigste und vollständigste Behandlung der Sitte für das alte und neue Griechenland.

3) Auch nicht durch den obenerwähnten Mythos von dem Blutgericht nach der Tötung des Argos; das ist gar keine Steinigung.

haufen als Grabmonumente vor. Schmidt hat die antiken Beispiele hervorgezogen.[1]) Ich möchte als erwägenswert die Möglichkeit hinstellen, daß der Steinhaufen ursprünglich ein Grabmal sei; die ältesten bekannten, aus dem nordischen Bronzealter, sind wirkliche Gräber. Die Niederlegung der Steine wäre dann eigentlich eine Ehrung des Toten, indem man sein Grabmal vergrößert, in welchem Sinne nach jüdischer Sitte auf den Grabsteinen besonders von Freunden und Verwandten des Verstorbenen kleinere Steine angehäuft werden. Einigermaßen vergleichbar ist, was Herodot 1, 93 über den aus Erde aufgeschütteten Grabhügel des Alyattes erzählt; verschiedene Volksklassen hatten jede einen Teil angehäuft. Der Kult wäre dann ursprünglich ein Totenkult, wodurch sich die Beziehungen des Hermes zum Totenreich aufhellen würden. Die Sitte des Steinabwerfens ist in verschiedenen Weltteilen denselben, naheliegenden Umdeutungen ausgesetzt worden.[2]) Jedenfalls haben die Griechen geglaubt, daß ein Geist, und zwar kein bösartiger, in den Steinhaufen hauste; daher haben sie wie andere Völker aus verschiedenen Teilen der Welt an dem Steinhaufen Opfer dargebracht[3]) und ihn gesalbt und geölt.[4])

Bei den anderen Auffassungen von Hermes ist es sehr schwierig zu erklären, warum gerade er der Seelenführer ist. Man hat gesagt, daß er zu jenen Göttern gehört, die zugleich Toten- und Fruchtbarkeitsgötter sind. Zwar wird er phallisch dargestellt[5]), und in seinem

1) A. a. O.; der Lykier Skylakeus Qu. Smyrn. 10, 147 ff.; bei Orchomenos über den in einem Krieg gefallenen Paus. 8, 13, 3; Grab des Laios bei der Schiste 10, 5, 4; *ἕρμα τυμβόχωστον* Soph. Ant. 849.

2) Von dem allzeit üblichen Altar aus Feldsteinen (z. B. Paus. 7, 22, 5; Tzetzes zu Lykophr. 469, sonst zufällig) kann der Hermeskult nicht ausgegangen sein, da der Altar immer einem bestimmten Gott heilig ist. Hermes ist nicht der einzige Gott des Steinhaufens. Die von zwei Löwen umgebene Göttin auf der Arch. f. Religionswiss. 7 (04) 153 u. ö. abgebildeten mykenischen Gemme scheint eher auf einem Steinhaufen als auf einem 'Felsen' oder 'Berggipfel' zu stehen. Merkwürdig ist eine spätere Gemme, Furtwängler, Ant. Gemmen 3, 143 Abb. 100; ein ithyphallischer Dämon mit Flügeln, Thyrsos, Horn und Kalathos steht auf einem Steinhaufen, an seinen Füßen ein Pedum; es ist ein befruchtender Hirtendämon auf dem Steinhaufen.

3) Hesych s. v. *σῦκον ἐφ' Ἑρμῇ*; vgl. Zenob. 5, 92, Eustath. zu η 116 p. 1572, 57. Suidas, Phot., Et. m. s. v. *ἑρμαῖον· τὸ ἀπροσδόκητον κέρδος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς τιθεμένων ἀπαρχῶν, ἃς οἱ ὁδοιπόροι κατεσθίουσιν*; sie standen also auf einer Linie mit den *δεῖπνα Ἑκάτης* als Nahrung für arme Schlucker.

4) Das ist der Witz der unsauberen Babriosfabel 48; vgl. Theophr. Char. 16.

5) A. Lang (Myth, Ritual and Religion[3] 2, 275 ff.) und Kaibel (Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl. 1901 S. 499 f.) haben die phallische Natur des Gottes hervorgehoben. Den Hermen wird immer ein Phallos, in der älteren

Schutze vermehren sich die Herden, dagegen hat er nichts mit der vegetativen Fruchtbarkeit zu tun, die immer den chthonischen Göttern eigen ist. Wenn aber sein Kult aus dem Kulte am Grabmal entstanden ist, werden seine Beziehungen zum Totenreich selbstverständlich. Da der Steinhaufen auch ein Wegezeichen war, wurde Hermes zum Gotte der auf den Wegen Einherziehenden, und dort begegnen nicht nur Lebende, sondern auch Tote, deren Gräber an den Wegen lagen und deren Lieblingsplätze die Kreuzwege sind. So entstand eine Ähnlichkeit zwischen Hermes und der Geisterführerin Hekate. Es gibt einen Hermes *ἐνόδιος* wie eine Hekate *ἐνοδία*, zahlreiche Hekataien wie Hermen an Wegen, Toren und Türen; für beide werden Opfer an den Wegen hingelegt, auch Hermes wurde dreiköpfig dargestellt.[1]) Hermes befaßt sich aber nicht mit Spuk und Zauberei wie die Plebejerin Hekate, er ist in den geregelten Götterstaat aufgenommen und weist dem Zuge der Toten den langen, mühsamen Weg nach dem fernen Totenreich, während Hekate an der Spitze des Geisterheeres die Wege den Lebenden unsicher macht.[2])

Der Gott Hermes ist bei einem Hirtenvolk entstanden und hat dort die ersten Schritte seiner Laufbahn getan; daran erinnern nie verkannte Kennzeichen[3]); daher ist er auch zum Fruchtbarkeitsgott im

---

Zeit erigiert (Cornutus, Theol. 16), angesetzt; das Agalma des Hermes auf Kyllene war ein ungeheurer Phallos; er buhlt mit den Nymphen. Wie oben gesagt, fehlen ihm alle anderen Besonderheiten, die Fruchtbarkeitsgottheiten von allgemeiner Geltung zukommen, und keines der unzähligen Fruchtbarkeitsfeste hat sich an Hermes angeschlossen. An den Hermen ist der Phallos als glückverheißendes und übelabwehrendes Zeichen wie an den Häusern angebracht. Auch in die Gräber wurden Phallen niedergelegt; besonders allgemein in böotischen Gräbern aus der geometrischen Zeit; s. auch Körte, AM. 24 (99) 8ff. u. Tf. 1, 2.

1) Isaios bei Harpokration p. 178, 3; vgl. Usener, Rh. M. 58 (03) 167. — Bezeichnend für die Art der Kulte ist der Bericht des Theopomp bei Porphyr., de abst. 2, 16 *τὸν δὲ Κλέαρχον* (in Methydrion in Arkadien) *φάναι ἐπιτελεῖν καὶ σπουδαίως θύειν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νουμηνίαις στεφανοῦντα καὶ φαιδρύνοντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν, ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν, καὶ τιμᾶν λιβανωτοῖς καὶ ψαιστοῖς καὶ ποπάνοις.* Befremdlich und vielleicht in denselben Zusammenhang einzureihen sind die Hermesmysterien in Athen (Aristoph. Pac. 420).

2) Hermes erscheint jedoch als Zauberer, der die Schatten direkt aus dem Grabpithos heraufsteigen läßt und wieder hinabsendet; s. die Jenaer Lekythos bei Schadow, Eine att. Grablekythos, Diss. Jena 1897 u. JHS 20 (00) 101; auch die Pherephatta zaubert er aus der Erde herauf, Müller-Wieseler, Ant. Denkm.[4] Tf. 19, 1 u. ö. Das ist die ältere Vorstellung.

3) Erwähnt sei nur, daß Hermes auf drei Vasen von bocksgestaltigen Dämonen umgeben erscheint; s. Herm. 32 (97) 293ff.; vgl. auch Perdrizet, BCH 27 (03) 309ff.

Hirtensinn, d. h. Vermehrer der Herden, geworden. Ebenso sind es Charakterzüge des Hirtenlebens, die in den Sagen von der Verschmitztheit und dem diebischen Wesen des Gottes fortleben. Die Herden durch Raub und List zu vermehren gilt den Hirten als ebenso anständig und natürlich wie die Seeräuberei dem Dichter der Odyssee. In dem arbeitsteilenden homerischen Götterstaat ist Hermes zum Herold und Botschafter des Zeus geworden, der für den Hof des Götterkönigs wie den der Anakten nötig war. Seine Rüstigkeit und Gewandtheit haben ihn dazu empfohlen; außerdem gehörte er nicht zu der Götteraristokratie. Wie durch den Einfluß Homers diese Seite des Hermes weiter hervorgehoben und ausgebildet worden ist, bedarf keiner besonderen Erwähnung.

Der hier angenommene Ursprung des Kultes erklärt auch die Spärlichkeit der Hermesfeste. Die Verehrung am Steinhaufen gab zu keinen jährlich wiederkehrenden Feiern Anlaß; als Totengott jedoch erhält Hermes Opfer an dem jährlichen Seelenfest in Athen, den Chytren. Das Hirtenleben bietet keine solchen Anlässe zu regelmäßigen Festzeiten wie der Ackerbau, und Hermes hat keine agrarischen Beziehungen. In der Spätzeit zum agonistischen Gott geworden, ist er als solcher viel gefeiert worden.

Hermesfeste.

In *Tanagra* mußte jedes Jahr der schönste Ephebe einen Widder auf seinen Schultern um die Stadtmauer tragen. Das Aition berichtete, daß dies getan wurde, weil Hermes einmal auf diese Weise eine pestartige Krankheit vertrieben hatte.[1]) Die Alten waren sich also wohl bewußt, daß es eine Reinigungs- und Sühnezeremonie war; die Neueren vergleichen das *amburbium*. Die nächstliegende Analogie bieten die Thargeliengebräuche; auch diese sind eine Reinigung und Sühnung, um schädliche Einflüsse oder Seuchen abzuwehren, besonders nach der Auffassung der historischen Zeit. Dort wird ein Mensch in der ganzen Stadt herumgeführt, um das Miasma aufzusaugen; hier ein Tier zu demselben Zweck um die Stadt herumgetragen, vgl. auch die Astydromia. Das Tier ist ein Widder; das Widderfell ist als *Διὸς κῴδιον* eins der

1) Paus. 9, 22, 1 *ἐς δὲ τοῦ Ἑρμοῦ τὰ ἱερὰ τοῦ τε Κριοφόρου καὶ ὃν Πρόμαχον καλοῦσι, τοῦ μὲν ἐς τὴν ἐπίκλησιν λέγουσιν ὡς ὁ Ἑρμῆς σφισιν ἀποτρέψαι νόσον λοιμώδη περὶ τὸ τεῖχος κριὸν περιενεγκών, καὶ ἐπὶ τούτῳ Κάλαμις ἐποίησεν ἄγαλμα Ἑρμοῦ φέροντα κριὸν ἐπὶ τῶν ὤμων. ὃς δ' ἂν εἶναι τῶν ἐφήβων προκριθῇ τὸ εἶδος κάλλιστος, οὗτος ἐν τοῦ Ἑρμοῦ τῇ ἑορτῇ περίεισιν ἐν κύκλῳ τὸ τεῖχος ἔχων ἄρνα ἐπὶ τῶν ὤμων.*

bekanntesten Sühnmittel. Der Sinn des Gebrauchs ist also klar. Wie alle solche Sühnriten ist auch dieser ursprünglich Selbstzweck gewesen. An Hermes hat er sich hier angeschlossen, weil der widdertragende Jüngling das genaue menschliche Abbild des widdertragenden Hirtengottes war. So hat Hermes *κριοφόρος* seinen Tempel und sein Fest in Tanagra erlangt.[1])

Mit den römischen Saturnalien wurden die *kretensischen Hermaia* verglichen, weil in ihnen das Verhältnis zwischen Herren und Dienern umgekehrt wurde.[2]) Daher wird das Fest in *Kydonia*, wo die leibeigenen Klaroten die Herren in der Stadt spielten und die Freien sogar geißeln durften, in solchen Hermaia bestanden haben.[3]) Auf *Samos* war es bei Gelegenheit des Festes des Hermes Charidotes erlaubt zu stehlen.[4]) Diese Feste gehören zu den oben (S. 35 ff.) besprochenen Festen der Zügellosigkeit, in denen die gesetz- und gewohnheitsmäßige Ordnung für eine Weile suspendiert ist. Besonders bemerkenswert ist das samische Fest, weil in diesem nicht wie gewöhnlich die Sklaven die Herren spielen, sondern sonst strafbare Handlungen zugelassen sind, wodurch die Verwandtschaft mit den ähnlichen Festen der Naturvölker noch enger wird. Warum diese Feste unter den Schutz des Hermes gestellt worden sind, ist nicht schwer zu erraten; das letzterwähnte kommt ihm zu als dem Gott der Diebe, die kretensischen als 'dem idealen Diener der Götter, dem Schutzherrn aller Diener'.[5])

Die übrigen Feste des Hermes sind nur als Agone bekannt, auch sie aber sind spärlich und auf den Peloponnes beschränkt. In *Pheneos*, wo Hermes der Hauptgott war, wurden Hermaia gefeiert; vielleicht gehörte das Totenopfer für Myrtilos, dessen Grab hinter dem Tempel

---

1) Der Typus des widdertragenden Hermes ist wohlbekannt (Liste bei Frazer z. St.); die Tanagräer setzten ihn natürlich auf ihre Münzen. Es war die gewöhnliche Weise der Hirten, ein Tier zu tragen, auch ein Opfertier herbeizutragen; vgl. den Kalbträger von der Akropolis. Perdrizet a. a. O. meint, daß das Fest aus einer Sitte der Hirten herzuleiten sei, ein Tier als Sühnopfer um die Herde zu tragen, um Seuchen von ihr abzuwehren, was gewiß beachtenswert ist.

2) Athen. 14 p. 639B *ἐν Κρήτῃ γοῦν τῇ τῶν Ἑρμαίων ἑορτῇ τὸ ὅμοιον γίνεται, ὥς φησι Καρύστιος ἐν Ἱστορικοῖς Ὑπομνήμασιν. εὐωχουμένων γὰρ τῶν οἰκετῶν οἱ δεσπόται ὑπηρετοῦσιν πρὸς τὰς διακονίας.*

3) Ephoros bei Athen. 6 p. 263F *τούτοις* (sc. *τοῖς κλαρώταις*) *δ' εἰσὶ νενομισμέναι τινὲς ἑορταὶ ἐν Κυδωνίᾳ, ἐν αἷς οὐκ εἰσίασιν εἰς τὴν πόλιν ἐλεύθεροι, ἀλλ' οἱ δοῦλοι πάντων κρατοῦσι καὶ κύριοι μαστιγοῦν εἰσι τοὺς ἐλευθέρους.*

4) Plut., qu. gr. p. 303D *διὰ τί τοῖς Σαμίοις, ὅταν τῷ Ἑρμῇ τῷ χαριδότῃ θύωσι, κλέπτειν ἐφεῖται τῷ βουλομένῳ καὶ λωποδυτεῖν;*

5) Roscher, Hermes 27f.

lag, als Voropfer zu dem Fest.[1]) Die Hermaia als einen arkadischen Agon erwähnt das Schol. zu Pind. Ol. 7, 153, und Pindaros selbst[2]), der einen speziellen Agon nicht im Sinne zu haben scheint. Es zeigt dies, daß Hermes auch als agonistischer Gott seinen Stammsitz in Arkadien hat.

Die unter den Agonen zu *Pellene* erwähnten Hermaia sind vielleicht mit den dortigen Theoxenien identisch.[3]) In *Sparta* erschließt man dem Hermes und Herakles gewidmete Spiele aus Pind. N. 10, 52 f., was unsicher ist; beide werden als die allgemeinen agonistischen Götter genannt.

Wohin die Hermaia neben den Delien auf der Ehreninschrift für Demetrios Phalereus IG II, 1217 = SIG² 165 gehören, ist unbekannt.

Später, als Hermes einer der Götter geworden war, in deren Schutz die Gymnasien gestellt waren, wurden die Agone ihrer Zöglinge oft nach ihm genannt. Er steht neben Herakles, und wo auch der musischen Bildung gehuldigt wird, neben Apoll und den Musen.[4])

Hekate.

Gerade bei dieser Göttin empfindet man die Lückenhaftigkeit unseres Wissens sehr schwer. Die Zeugnisse setzen, abgesehen von den

1) Paus. 8, 14, 10 *θεῶν δὲ τιμῶσιν Ἑρμῆν Φενεᾶται μάλιστα καὶ ἀγῶνα ἄγουσιν Ἕρμαια, καὶ ναός ἐστιν Ἑρμοῦ σφισι καὶ ἄγαλμα λίθου· — — — — — ὄπισθεν δέ ἐστι τοῦ ναοῦ τάφος Μυρτίλου.* — — — — 11 *καὶ νύκτωρ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν αὐτῷ.* Ein Sieg Inschr. v. Olympia Nr. 184.

2) Pind. Ol. 6, 77 *εἰ δ' ἐτύμως ὑπὸ Κυλλάνας ὄρους, Ἁγησία, μάτρωες ἄνδρες*
ναιετάοντες ἐδώρησαν θεῶν κάρυκα λιταῖς θυσίαις
πολλὰ δὴ πολλαῖσιν Ἑρμᾶν εὐσεβέως, ὃς ἀγῶνας ἔχει μοῖραν τ' ἀέθλων
Ἀρκαδίαν τ' εὐάνορα τιμᾷ.

Die Scholien geben nur eine Paraphrase.

3) Schol. Pind. Ol. 7, 156 u. 9, 146; zu Aristoph. Av. 1421; Photius s. v. *Πελληνικαὶ χλαῖναι*; vgl. o. S. 160 A. 4.

4) Z. B. *Delos* BCH 15 (91) 284 ff. *Sestos*, wo ein besonders freigebiger Gymnasiarch bei dem Amtsantritt am Neumondtag den in dem Gymnasion aufgestellten Göttern, Hermes und Herakles, opfert und im Monat Hyperberetaios ihnen einen Agon feiert, OGI 339 Z. 61 ff., 78 f. *Teos*, wo Polythrus durch ein Legat eine Erziehungsanstalt und ein Hermes, Herakles und den Musen gewidmetes Fest stiftete, Herm. 9 (75) 501 + CIG 3059 = BCH 4 (80) 110 f.; Hermaia 3087. *Mylasa*, Museia und Hermaia ebenfalls durch ein Legat gestiftet, S.-B. der Wiener Ak. 132 (95) II, 14 Nr. 6. *Pergamon*, Inschr. v. Perg. 252, 12 f.; 256, 11 ff. Hermaia im Gymnasion. *Odessos*, AM. 10 (85) 314 u. vielleicht 9 (84) 229 Hermaia der *νέοι*.

wenigen Worten in dem Demeterhymnus, erst mit dem 5. Jahrhundert ein[1]); sicher aber war der Kult damals sehr stark und verbreitet, und sein fester Bestand knüpfte an den Geister- und Gespensterglauben an.[2]) Alte Kulte gibt es außer in Milet nicht. Die Götter des Staatskultes waren allzusehr geläutert und gereinigt worden, um mit den im Dunkeln sich herumtreibenden Geistern und dem Zauberwesen in Verbindung gebracht werden zu können. Die Gespenster verschwanden aber nicht, auch nicht der Wunsch mit Hilfe der mächtigeren, übernatürlichen Wesen die eigenen, manchmal bösartigen Absichten durchzusetzen, wenn die Götter auch dazu gezwungen werden sollten.[3]) Es war eben der Riß zwischen löblichen und unlöblichen Anträgen an die Götter entstanden, den die primitive Religion nicht kennt; diese wurden darum nicht unterdrückt, man wandte sich aber an Wesen niederer Ordnung und besonders an die Seelen, die ruhelos umherschweiften; diese wurden immer als bösartig gedacht, und Böses zieht die Bösen an. Die Gespenster konnten einzeln gedacht werden, oft treten sie aber auch in großen Scharen auf, die man im Toben und Brausen des Sturmes wahrzunehmen glaubte. Das Geisterheer verlangte eine Führerin, und das wurde Hekate; es fragt sich, ob sie es nicht von Anfang an gewesen ist.

---

1) Daß das Preislied auf Hekate in der hesiodeischen Theogonie 411—452 aus einem orphizierenden Hymnus eingeschoben ist, ist sicher und allgemein zugestanden; über das Alter ist schwer zu urteilen. Eine Erwähnung der Hekate, an die das Einschiebsel anknüpfte, muß es doch in dem alten Text der Theogonie gegeben haben.

2) Hekatekapellen vor jeder Tür Aristoph. Vesp. 804, Ran. 366, Lys. 64 vgl. das Epitheton *προπυλαία*. *Ἑκάτη ἡ πρόσθεν πυλέων* in Milet s. S. 398; eine *προπυλαία* setzt die *Ἑκ]άτα ἐμ πόλει* auf Kos voraus, v. Prott, FS. Nr. 10 Z. 5. Vor den Stadtmauern und an den Dreiwegen Plut., reg. apophth. p. 193 F; Porphyr. de abst. 2, 16 aus Theopomp. Die *Ἑκάτης δεῖπνα* werden mit Unrecht für die Mondnatur der Hekate in Anspruch genommen, weil sie an dem letzten Mondtage dargebracht werden. Dieser Tag spielt aber in allem Aberglauben eine große Rolle. Plut., qu. symp. p. 709 A *οἱ τῇ Ἑκάτῃ καὶ τοῖς ἀποτροπαίοις ἐκφέροντες τὰ δεῖπνα*, Bekk. an. 1, 247 *Ἑκαταῖα τὰ τῇ Ἑκάτῃ θυόμενα, ἅπερ ἐστὶ τῶν νεκρῶν ἐναγίσματα· ἡ γὰρ Ἑκάτη ἐπὶ τῇ τιμῇ τῶν νεκρῶν ἦν* u. a. geben das Richtige. Weil die Geister das Mahl gleich wegrafften, mußte man es hinstellen, ohne sich umzukehren. S. Rohde, Psyche² 2, 79 A. 1, Stengel, Gr. Kultusalt.² 111 f. Der Gespensterglauben und die damit verbundene apotropäische Bedeutung sind also die Schwerpunkte des Kultes. Vielleicht darf man in dem hom. Hymnus an Demeter V. 52 *ἤντετό οἱ Ἑκάτη σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα* einen Anklang an die Gespenstergöttin, Hekate *ἀνταία*, hören.

3) Wie tief die Magie wurzelte, ist am besten aus Platon, Leg. 11 p. 933 A, ersichtlich.

Der *κῶμος Ἑκάτης* ist wohlbekannt;[1]) die Zeugnisse sind nicht alt, alle aber, sogar die aus den orphischen Hymnen stammenden, spiegeln alte Vorstellungen von den umherschweifenden Seelen und Geistern wider, die die Lebenden mit sich wegraffen oder ihnen Böses antun wollen. Zu ihrem Gefolge gehören auch Hunde, und die Beziehungen des Hundes zum Totenreich hat Roscher erwiesen.[2]) Hekate ist von jeher als der Artemis sehr nahestehend empfunden worden. Wenn man den Beziehungspunkten nachgeht, scheint die Vorstellung von dem übernatürlichen tosenden Zug, der in der wilden Jagd bei uns wiederkehrt, die festeste zu sein. Das Geisterheer der Hekate ist gleichsam die Kehrseite von dem Schwarm der Artemis. Die Grundlage ist dieselbe, aber ganz verschiedene Seiten sind hervorgehoben worden. Die Begleiterinnen der Artemis sind tanz- und jagdfrohe Nymphen, die der Hekate unruhige Seelen und allerlei Spukgestalten. Man kann nicht einmal die Jägerin Hekate als althergebracht bezeichnen; die Zeugnisse (s. RL. 1, 1897) sind schwach und spät.[3]) Was den Namen betrifft, so muß man sich wohl trotz allem bei der Auffassung von *Ἑκάτη* als Fem. zu *Ἕκατος* beruhigen; das hilft aber nicht weiter, weil *Ἑκάτη* Kurzform eines vielleicht verschwundenen Namens ist.

Als Herrin der Gespenster konnte Hekate auch am besten gegen sie Schutz gewähren. Daher ist sie im Kult vornehmlich die apotropäische Göttin. Apotropäisch sind die Hekatekapellen, die Hekatemahlzeiten, das Hundeopfer, das zwar selten ist, aber, wo es vorkommt, ein besonders kräftiges Lustrationsmittel ist (s. S. 405 A. 4), und so ist auch die Fackel zu deuten, die von dem hom. Hymnus ab das ständige Attribut der Hekate ist.[4]) Wenn also der Gespensterglaube und die

1) Unbekannter Tragiker bei Plut., de superst. p. 166 A. Die Zeugnisse hat zuerst Dilthey, Rh. M. 25 (70) 332 ff., hervorgezogen und richtig gewürdigt, indem er auch die wilde Jagd bei den Germanen verglichen hat; er trennt aber nicht den Schwarm der Hekate von dem der Artemis, die in der Spätzeit auch eine Gespenstergöttin geworden ist; Rohde, Psyche[2] 2, 411 f. u. a. Das älteste Zeugnis Eur. Hel. 570 *οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἐνοδίας μ' ὁρᾷς* außer den oben angeführten.

2) Abh. der sächs. Ges. d. Wiss. (Kynantropie) 17 (96) III, 25 ff. Hekate wird auch selbst in Hundsgestalt vorgestellt und Hunde werden ihr geopfert; darum ist aber noch lange nicht eine totemistische Deutung berechtigt, wie sie Robertson Smith, Rel. der Sem. 220, wirklich vorgetragen hat.

3) Nach Terentianus Maurus 1931 ff. singt in der Tragödie Ino des Livius Andronicus ein Jägerchor an einem Feste einen Hymnus an Trivia. Marius Victorinus VI p. 68 Keil, der dieselben Verse anführt, nennt ihn aber einen Hymnus an Diana; die Vertauschung beruht also auf Versnot.

4) Wo sonst die Fackel im Kult vorkommt, gehört sie keiner Gottheit, die je als Mond- oder Sonnengottheit in Anspruch genommen worden ist, sondern

damit zusammenhängenden z. T. sehr abergläubischen apotropäisch-kathartischen Gebräuche und das Zauberwesen von Anfang an der Hekate folgen, kann es nicht wundernehmen, daß Hekate in dem Staatskult im allgemeinen keine Aufnahme gefunden hat. Viele altertümliche und bizarre Gebräuche lebten in dem Staatskult fort, gegen den Glauben an niedere und oft bösartige Dämonen aber hat er sich immer ablehnend verhalten, und gerade diese Ablehnung führte dazu, daß der Begriff der Deisidaimonie ausgeprägt wurde. Um so fester sitzt diese im Privatkult, wo sie sich gemäß der Neigung des Menschen zum Aberglauben oder richtiger wegen des religiösen Zurückbleibens der großen Masse sehr breit macht. Es ist also nur natürlich, daß die hier zu erwähnenden Feiern alle Geheimkulte sind mit Ausnahme eines Festes in Karien, wo Hekate wohl nur der griechische Name einer einheimischen Göttin ist.

Noch einige Worte über die Heimat der Hekate. Die Zeugnisse von ihrem Kult stammen alle aus den Ländern um das Ägäische Meer. Es kann kein Zufall sein, daß Spuren im westlichen Griechenland gänzlich fehlen.[1] Man hat behauptet, daß Hekate und ihr Kult aus Thrakien stammen;[2] die Beweise ruhen aber auf schwankendem Grund. Vor allem hat man das Zeugnis der Personennamen übersehen, das unwiderleglich beweist, daß der feste Sitz der Hekate in den kleinasiatischen Städten und auf den Inseln im Südosten zu suchen ist.[3] Von hier stammen fast alle Träger der Namen Hekataios, Hekatomnos usw.,

---

chthonischen und orgiastischen Göttern. Vassitz, Die Fackel im Kultus u. Kunst der Griechen, Diss. München 1901 (vgl. Diels, Sibyll. Bl. 47f.), sucht überall der Fackel eine apotropäische Bedeutung beizulegen; in vielen Fällen richtig; ihr Vorkommen in den nächtlichen Orgien und auch in dem Demeterkult braucht diese Erklärung nicht; für Hekate ist sie zutreffend. Opfer eines Hundes, bei dem drei Fackeln in die Erde gesteckt sind, Heydemann, Gr. Vasenb. Tf. 11, 3.

1) Die Statue von Olympia, Petersen, Österr. Mitt. 5 (82) 161 g, beweist nichts für den epichorischen Kult. Porphyr., de abst. 2, 16 (S. 391 A. 1), und Sophron bei Tzetz. zu Lykophr. 77 beziehen sich auf den allgemeinen, sonst für Attika bezeugten Gebrauch.

2) Zuerst Voß, Mythol. Briefe 3, 190 ff.; neuerdings Farnell, CGS 2, 507 ff.

3) Ich füge eine keineswegs vollständige, aber doch völlig beweisende Statistik bei. Rhodos usw. (IG XII, 1) *Ἑκαταῖος, -τόμνως, -τώ, -των* 7 Beispiele, Lesbos usw. (IG XII, 2) nur *Ἑκατ-*, Thera (IG XII, 3) *Ἑκατ-, -αῖος* (suppl. 1644), Astypalaea *Ἑκαταῖος*; Chios *-ταῖος* CIG add. 2221 *b*; Kos eine Menge (ca. 30) aufgezählt von Dittenberger, de sacr. Rhod. II, Progr. Halle 1887 p. 15; vgl. Paton and Hicks, Inscr. of Kos, Index. Prokonnesos *-τοκλῆς* IG II, 3279; Thasos *-τήνωρ* IG II, 4; Oreos auf Euböa *-ταῖος* IG II, 314, Eretria, der Alexanderschriftsteller Hekataios, Plut. Alex. c. 46; Kypros CIG 2625. Kleinasien. Mylasa, Maussollos' Vater *Ἑκατόμνως, -ταῖος* CIG 2693 *e*; Halikarnaß *-ταῖος* u. *ταίη* SIG² 11; Iasos *-ταῖος* CIG

die wir kennen. Diese Gegend und nicht Thrakien[1]) ist also der Stammort der Hekate. Hierzu stimmt es vorzüglich, daß Milet uns jetzt die ältesten Zeugnisse von einem Kult der Hekate geliefert hat. Die milesische Sängergilde stellt *παρ' Ἑκάτῃ τῇ πρόσθεν πυλέων* einen Steinwürfel auf, bekränzt ihn und besprengt ihn mit ungemischtem Wein und stimmt auf dem Zuge nach Didyma dort den ersten Päan an.[2]) Das überhaupt älteste Kultmonument ist ein in dem Heiligtum des Apollon Delphinios in Milet gefundener, archaischer Altar mit einer bustrophedon geschriebenen Weihung zweier Prytanen an Hekate.[3])

Hekatemysterien auf Ägina und Samothrake.

Zu den von Lobeck, Aglaoph. 242, gesammelten Belegen für die Hekatemysterien auf *Ägina* kann noch eine lateinische Inschrift hinzugefügt werden. Die erste Anspielung macht Aristophanes Vesp. 122, wo Bdelykleon, als er seinen Vater, um ihn von seiner Richtersucht zu heilen, ohne Nutzen gewaschen und gereinigt und auch in die

---

2688, SIG² 96, 3 Pers.; Lagina u. Stratonikeia massenhaft verschiedene Zusammensetzungen BCH 9, 445; 11, 1f. *passim*; 12, 252; 15, 195; 28, 24ff. u. 249ff. und auf Münzen; Karien auf dem Wege nach Olymos, Wiener S.-B. 132, II, 6 u. 8; Erythrai *-τᾶς* u. *-τώνυμος* 3 Pers. SIG² 600; Milet, der Logograph *-ταῖος*, CIG 2853 u. 2855, *-τώνυμος* SIG² 512; Teos oder seine Kolonie Abdera der Historiker Hekataios. Thrakien *-ταῖος* IG XII, 3, 96; Mesembria IG II, 334, VII, 281; Byzanz IG II, 414; Tomi SIG² 529; Istropolis 325; Pantikapaion *-τᾶς* Latyschew, Inscr. P. Eux. 211; Sarmatien *-ταίης* 173 (hier auch Nr. 23 die Weihung *Βάθυλλος Δέρκιος Ἑκά[τη]ι Σπάρτης μεδεούσ[ηι]*, 3. Jh. v. Chr.); Argos IG IV, 558; in Athen haben diese Namen erst allmählich Eingang gefunden, die meisten aus CIA sind schon als Ausländer verzeichnet, ferner I: keiner, II: *-αῖος Φιλαίδης* 2628, *-ταῖος* ohne Heimatsangabe 975, III: *-ταῖος Φηγούσιος* 1138, *-τώνυμος Μαραθώνιος* 2172. Im ganzen Korpus von Nordgriechenland und Sizilien und Italien fehlen die Namen, die angeführten Koer ausgenommen. Deswegen stammen die Leute, die die Liste IG II suppl. 1035 mit *Ἑκατοκλῆς, -ταῖος, -τώνυμος* verzeichnet, aus Kleinasien oder von den Inseln, wo auch der hier vorkommende Name Apaturios zu Hause ist. Überhaupt steckt in den theophoren Personennamen ein bis jetzt kaum verwertetes, reiches Material für die Kultgeschichte.

1) Es gibt thrakische Göttinnen, die äußerlich große Ähnlichkeit mit Hekate zeigen, Bendis und Artemis Tauropolos; vgl. auch die thessalische Göttin von Pherai (Brimo). Es ist bezeichnend für die Stellung der Hekate, daß, als jene von Staats wegen Kulte erhielten — Bendis im Peiraieus, Artemis Tauropolos in Amphipolis —, sie nicht mit ihr, sondern mit Artemis identifiziert wurden. Später sind sie alle als Mondgöttinnen zusammengeführt worden.

2) Nach den im J. 448 redigierten, aber auf älterem Herkommen beruhenden Satzungen, S.-B. der Berliner Ak. 1904 S. 619ff. Z. 25ff.

3) A. a. O. 1905 S. 542.

korybantischen Orgien eingeweiht hat, mit ihm nach Ägina segelt. Die letzte Erwähnung neben jener Inschrift steht bei Libanius[1]), bei dem wir einen Führer eines Thiasos kennen lernen. Die Teilnahme der Athener scheint nicht nur zu den Zeiten des Aristophanes, sondern auch später stark gewesen zu sein.[2]) Als Stifter wurde Orpheus angesehen[3]), und in den Mysterien wurden den Eingeweihten irgendwelche *sacra* übergeben;[4]) der Inhalt des Kultes ist völlig unbekannt. Am Ende des Altertums scheinen auch diese Mysterien den eleusinischen angeglichen worden zu sein. Hekate war damals nicht mehr allein. Denn die auch in Eleusis und Lerna eingeweihte Gemahlin des Vettius Agorius Praetextatus, Fabia Aconia Paulina, war 'den Göttinnen' auf Ägina geweiht. Die nächstliegende Erklärung ist hier wie in Lerna, den Beitritt der eleusinischen Göttinnen anzunehmen. Paulina war auch Hierophantin der Hekate, was, obgleich von jenen anderen Worten getrennt, doch auch auf den äginetischen Kult zu beziehen ist.[5])

Ebensowenig sind die Hekatemysterien auf *Samothrake* bekannt. Sie wurden mit Hundeopfern[6]) und unter nächtlichem Fackelglanz[7]) verrichtet. An der Spitze des samothrakischen Göttervereins stand eine Göttin, die der *Magna Mater* oder Kybele ähnlich gewesen sein mag[8]); da nun Strabon 10 p. 472 in die Erörterungen über den samo-

---

1) Liban. f. Aristoph. p. 426 B *φίλος Ἑκάτῃ καὶ Ποσειδῶνι πλέων μὲν ἐς Αἴγιναν ὑπὲρ τῶν ἐκείνης ὀργίων κορυφαῖος ὢν τοῦ θιάσου.*

2) Lukian. Nav. c. 15 *πρῴην καὶ ἐς Αἴγιναν ἐπὶ τὴν τῆς Ἐνοδίας τελετὴν οἶσθα ἐν ἡλίκῳ σκαφιδίῳ — — — — διεπλεύσαμεν.*

3) Paus. 2, 30, 2 *θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἑκάτην μάλιστα, καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θρᾷκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες. τοῦ περιβόλου δὲ ἐντὸς ναός ἐστι, ξόανον δὲ ἔργον Μύρωνος* (nicht dreigestaltig).

4) Orig. c. Cels. 6, 290 *οὐ γὰρ δοκεῖ παρ' Ἕλλησιν εἶναι ἐξαίρετα τὰ τοῦ Μίθρου παρὰ τὰ Ἐλευσίνια ἢ τὰ παραδιδόμενα τοῖς ἐν Αἰγίνῃ μυουμένοις τὰ τῆς Ἑκάτης.*

5) CIL VI, 1780 = Orelli 1, 2361 *sacrata apud Aegynam deabus, taurobolitae, Isiacae, hierophantriae deae Hecatae.*

6) Schol. Aristoph. Pac. 276 *ἐν δὲ τῇ Σαμοθρᾴκῃ τὰ τῶν Κορυβάντων ἦν μυστήρια καὶ τὰ τῆς Ἑκάτης καὶ διαβόητον ἦν τὸ Ζήρινθον ἄντρον, ἔνθα τὴν Ἑκάτην ὀργιάζειν ἐλέγετο καὶ τελετὰς ἦγον αὐτῇ τινας καὶ κύνας ἔθυον,* und die hier angeführte Verse Lykophr. 77 f. *Ζήρινθον ἄντρον τῆς κυνοσφαγοῦς θεᾶς λιπὼν ἐρυμνὸν κτίσμα Κυρβάντων Σάον* (vgl. 1178).

7) Nonnus, Dion. 4, 183 *ἄντρα Καβείρων*
χαίρετε καὶ σκοπιαὶ Κορυβαντίδες· οὐκέτι λεύσσω
μητρῴης Ἑκάτης νυχίην θιασώδεα πεύκην
29, 214 *πατρῴης Ἑκάτης θιασώδεα πυρσὸν ἑλίσσων.*

8) Rubensohn, Die Mysterienheiligtümer zu El. u. Sam. 127; vgl. die Dioskuren und *μήτηρ θεῶν* in Tomi (s. S. 421 f.).

thrakischen Kult die Bemerkung einfügt, daß einige die Kureten, die den Korybanten gleich sind, für Diener der Hekate halten, und diese Gottheiten mit den Kabiren vermischt werden, so läßt sich vielleicht schließen, daß die Führerin der samothrakischen Götter Hekate genannt wurde.

Die übrigen Erwähnungen von Hekatemysterien sind belanglos und gehen wohl größtenteils auf den Privatkult; Kaiser Julian hat wohl das gewöhnliche Hundeopfer im Sinn, denn das verglichene Oktoberroß ist gar kein Mysterienopfer.[1])

Hekateopfer auf Kos.

Auf Kos ist durch die vielen mit dem Namen Hekate gebildeten Personennamen ein reger Kult der Göttin bezeugt. Dementsprechend erhält sie nach den Fasten aus Isthmos ein Opfer, vielleicht zwei.[2])

Κλειδὸς πομπὴ (Hekatesia[3])) in Lagina.

Der berühmteste Hekatekult ist der von Lagina bei Stratonikeia in Karien; dem dortigen Heiligtum wurde von den Römern Asylie bewilligt.[4]) Die Priesterschaft der Hekate war die höchste Ehre, die den Mitgliedern des Priesteradels (*ἱερεὺς ἐξ ἱερέων*) zuletzt nach der des Zeus Panamaros und des Zeus Chrysaor gewöhnlich nur einmal verliehen wurde. Neben dem Priester stand die Priesterin, die gewöhnlich seine Frau oder Mutter war. An dritter Stelle kommt die *κλειδοφόρος*;[5]) sie hatte die Aufgabe, in dem Fest der Hekate den heiligen Schlüssel zu tragen; danach war das Fest *κλειδὸς πομπή* oder

1) Julian. or. 5 p. 176; [Aristotel.] mir. 173; Artemid. oneirocr. 2, 37 p. 132; [Plut.] de fluv. 5 handelt von dem Verfahren, wodurch die gegen weibliche Untreue zauberkräftige Pflanze *λευκόφυλλος* in dem Fluß Phasis gewonnen wurde.

2) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 401; v. Prott, FS. Nr. 10 Z. 5 *Ἑκ]άται ἐμ πόλει — — — — διν] ἐπίποκον τελέ[αν* in dem Monat vor Panamos. Nicht unwahrscheinlich wird auch Z. 19 *[Ἑ]κά[ται* ergänzt.

3) Hekatesia ist der von den Fremden gebrauchte Name der Spiele in Siegerlisten SIG² 678 Z. 9; Benndorf 154 ff. Vgl. Pollux 1, 37 *Ἑκάτης* (sc. *ἑορταί*) *Ἑκατήσια*. Strab. 14 p. 660 *ἔστι δ' ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Στρατονικέων δύο ἱερά, ἐν μὲν Λαγίνοις τὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιφανέστατον πανηγύρεις μεγάλας συνάγον κατ' ἐνιαυτόν*. Die vielen hierauf bezüglichen Inschriften in BCH 9, 11, 14; Newton, Discoveries at Halicarnass usw. II; Benndorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien. Zusammenfassung der Einzelheiten BCH 11 (87) 32 ff.

4) Senatsbeschluß vom J. 81 v. Chr., BCH 9 (85) 437 ff.; Tac. Ann. 3, 62 erwähnt Dekrete des Cäsar und Augustus.

5) BCH 11 (82) Nr. 7, 14, 41, 47, 57, Newton 96, Benndorf 1, 156.

ἀγωγή[1]) genannt. Einmal begegnet neben der *κλειδοφορήσασα* ein männlicher *κλειδοφόρος καὶ κοσμοφόρος* und ein anderes Mal ein *παραπομπός*.[2]) Da er ein Sohn des Priesterpaares und Bruder der Kleidophore war, ist es deutlich, daß man ihn durch eine Nebencharge ehren wollte. Es wurden also außer dem Schlüssel auch ein der Göttin geweihtes Kleid und sicher noch viele andere Opfergaben in der Prozession getragen. Dieser Zug war sicher jährlich; beweisen läßt es sich damit, daß das Amt der Kleidophore jährlich war; sie wird immer neben dem Priester genannt, auch wenn er nicht *κατὰ πεντετηρίδα* amtierte, d. h. den penteterischen Agon besorgte, der in Zusammenhang mit der Asylie eingerichtet oder wenigstens panhellenisch gemacht wurde.[3]) Daneben gab es selbstverständlich Opfer und Chöre. Über die Spiele und Schenkungen s. BCH 11 (87) 37. Neben dem großen Fest gab es *ἑορτάσιμοι καὶ ἐπίσημοι τῆς θεοῦ ἡμέρας* a. a. O. 158 Nr. 63, an denen der Priester Spenden austeilte, also einen ganzen Festzyklus. Welchen Platz die Mysterien[4]) einnahmen und worin sie bestanden, ist völlig unbekannt. Über die wahre Natur der Göttin gibt das Fest keinen Aufschluß; sie war sicher eine Karierin wie Zeus Panamaros und seine Gemahlin.

Verschiedene Gottheiten.

Ἀγαθὸς δαίμων

scheint von Anfang an eine segnende Gottheit von sehr unbestimmter Gestalt gewesen zu sein; deshalb hat er Züge von verschiedenen segenbringenden Gottheiten entliehen, so daß er voll Widerspruch erscheint. Rohde, Psyche² 1, 254 A. 2 hat besonders seine Beziehungen zu den chthonischen Gottheiten betont; wie sie erscheint er als segnender Hausgeist in Schlangengestalt.[5]) Anderseits ist er ein Gott des Weines, obgleich die Unterirdischen sonst im allgemeinen den Wein perhorreszieren. Der erste Becher nach der Mahlzeit, mit ungemischtem Wein gefüllt, hieß der des *Ἀγαθοῦ δαίμονος*, und in Böotien wurde

1) Newton a. a. O. Nr. 96 u. 97.

2) BCH 5, 186 Nr. 10; 11, 12 Nr. 6.

3) Auf den Senatsbeschluß folgt BCH 9, 450f. ein Verzeichnis der Städte, die die Asylie anerkannt und die Einladung zu dem Agon angenommen haben.

4) *ἐπιμελητὴς τῶν μυστηρίων* BCH 11 (87) 28 Nr. 41.

5) Deshalb ist die Gleichstellung mit Zeus, Paus. 8, 36, 5, nicht nur ein Sophisma; Zeus Meilichios und Ktesios sind ebenfalls segenbringende Gottheiten in Schlangengestalt.

sogar die den Anthesterien entsprechende Einsegnung des neuen Weines zu einem Fest des *Ἀγαθοῦ δαίμονος*. Sie fand am 6. Prostaterios (Anthesterion) statt.[1]) In Theben hatte er ein Heroon.[2])

Agraulos bzw. Diomedes.

In Salamis auf Kypros erhielt Agraulos ein Menschenopfer, das später auf Diomedes übertragen wurde.[3]) Nun berichtet Lactanz, daß Teukros, der Gründer von Salamis, ein Menschenopfer für Zeus eingerichtet habe; nach aller Wahrscheinlichkeit zielt er auf dasselbe Opfer, obgleich die Abschaffung anders datiert wird, vgl. S. 33. Es ist unmöglich zu enträtseln, wem unter den dreien das Opfer eigentlich gehört und wie sie dazu gekommen sind; es steht wohl hinter ihnen ein ungriechischer Gott. Über den Lauf um den Altar s. o. S. 273 A. 3.

Ares und Enyalios.
(Rituelle Kämpfe.)[4])

Usener zuerst hat den Kämpfen zwischen zwei Scharen, welche in den alten Riten gar nicht selten sind, seine Aufmerksamkeit zugewandt und durch seine reiche Gelehrsamkeit die nicht wenigen, aber an recht entlegenen Orten verborgenen Beispiele zusammengetragen.[5]) Alle diese Sitten schließt er an den Kampf zwischen Sommer und Winter an. Gegen diese Zusammenstellung fällt es

---

1) Plut., qu. symp. p. 655 E, der den Gebrauch mit den Pithoigia vergleicht: *παρ' ἡμῖν δ' ὁ μὲν μὴν καλεῖται Προστατήριος, ἕκτῃ δ' ἱσταμένου νομίζεται θύσαντας Ἀγαθῷ δαίμονι γεύεσθαι τοῦ οἴνου μετὰ ζέφυρον.*

2) Suidas s. v. Nach dieser Stelle und Hesych s. v. war der zweite Monatstag ihm heilig. Es liegt kein Widerspruch darin, daß ein besonderes Fest ihm an einem anderen Tage gefeiert wurde; wir wissen aber nicht, ob diese Nachricht Böotien gilt.

3) Porphyr., de abst. 2, 54 *ἐν δὲ τῇ νῦν Σαλαμῖνι — — — μηνὶ κατὰ Κυπρίους Ἀφροδισίῳ ἐθύετο ἄνθρωπος τῇ Ἀγραύλῳ τῇ Κέκροπος καὶ νύμφης Ἀγραυλίδος. καὶ διέμενε τὸ ἔθος ἄχρι τῶν Διομήδους χρόνων· εἶτα μετέβαλεν, ὥστε τῷ Διομήδει τὸν ἄνθρωπον θύεσθαι· ὑφ' ἕνα δὲ περίβολον ὅ τε τῆς Ἀθηνᾶς νεὼς καὶ ὁ τῆς Ἀγραύλου καὶ Διομήδους. ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος τρὶς περιέθει τὸν βωμόν· ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιεν κατὰ τοῦ στομάχου, καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθεῖσαν πυρὰν ὡλοκαύτιζεν. τοῦτον δὲ τὸν θεσμὸν Δίφιλος ὁ τῆς Κύπρου βασιλεὺς κατέλυσε, κατὰ τοὺς Σελεύκου χρόνους τοῦ θεολόγου γενόμενος, τὸ ἔθος εἰς βουθυσίαν μεταστήσας*; abgeschrieben von Euseb. praepar. evang. 4, 16.

4) Vgl. unter Damia und Auxesia S. 413 ff.

5) Zuerst im Anschluß an die Katagogia s. u. S. 416 f.; ausführlicher Arch. f. Religionswiss. 7 (04) 297 ff.

nicht so sehr ins Gewicht, daß dieser Kampf am geeignetsten zwischen zwei einzelnen Vertretern der Jahreszeiten oder von einer Schar gegen den Vertreter des Winters geführt würde; die Übertragung wäre leicht verständlich. Wenn wir aber finden, daß ganz ähnliche rituelle Scheinkämpfe in der ganzen Welt vorkommen, auch wo das Fehlen eines Winters jene Deutung verbietet, so muß man doch die Frage stellen, ob nicht auch den griechischen Beispielen ein anderer Sinn als der von Usener angenommene innewohnen kann.

Ich fange mit einem außergriechischen Volk an, den libyschen *Αὐσεῖς*, die bei dem See Tritonis wohnten. Herodot erzählt 4, 180, daß sie bei einem jährlichen Fest die schönste Jungfrau in hellenische Panoplie kleideten, ihr einen korinthischen Helm auf den Kopf setzten und sie zu Wagen um den See herumführten. Die kriegerische Göttin, die sie darstellte, nennt Herodot natürlich Athena. Darauf teilten sich die Jungfrauen in zwei Scharen, die mit Knütteln und Steinen zur Ehre der Göttin aufeinander losschlugen, so daß einige getötet wurden.[1]) Es war also ein Weiberkampf zu Ehren einer Kriegsgöttin. Die Parallelen sind naheliegend. Gebräuche sympathetischer Magie, durch welche die zu Hause bleibenden Weiber das Glück und den Sieg der in den Krieg oder auf die Jagd herausgezogenen Männer zu befördern suchten, sind sehr gewöhnlich. Die Frauen tragen Waffen und führen besonders oft Tänze auf. In einem Falle laufen sie umher und zerhacken mit Messern Früchte, als ob es Köpfe der Feinde wären.[2]) In dieselbe Reihe stellt sich der libysche Gebrauch als ein besonders deutliches Beispiel sympathetischer Magie; nur ist er dadurch verschoben worden, daß er, obgleich eigentlich nur im Kriegsfalle berechtigt, sich in ein jährliches Fest umgesetzt hat. Auch in Griechenland finden wir eine Spur, die nur als ein Ritus der Frauen, die das Kriegsglück ihrer Männer sichern wollen, erklärt werden kann, der Ares *Γυναικοθοίνας* in Tegea (s. u. S. 407 f.).

Bei wilden und auch bei vorgeschritteneren Völkern sind die Krieger einer Unzahl von Regeln und Tabus unterworfen, die sie beobachten müssen, um ihr Glück nicht zu gefährden[3]); rituelle Vorbereitungen, die den guten Ausgang sichern sollen, gibt es in Fülle; dazu gehört vor allem der Kriegstanz. Es lag besonders nahe, vor dem ernsten Kampf einen Scheinkampf zu arrangieren, in dem durch

---

1) Die Getöteten wurden ψευδοπαρθένοι genannt; was dies bedeutet, ist unklar; die nächstliegende Deutung ist ausgeschlossen, da die Auseis Weibergemeinschaft hatten. 2) Frazer, GB² 1, 30 ff. u. a.

3) Frazer, GB² 1, 327 ff.; für die Semiten Robertson Smith, Rel. der Sem. S. 123.

das Unterliegen der die Feinde darstellenden Schar dasselbe in der Wirklichkeit herbeigeführt werden sollte, oder, wenn man den Ausfall zu erforschen wünschte, der Ausgang als Orakel galt. Nebenbei wurde hierdurch die Kampfeswut entflammt, was manchmal ein Hauptzweck wurde.[1])

Jenes ist nun der Zweck eines verwandten griechischen Gebrauchs. Zu den von den spartanischen Epheben vor dem Streit auf dem Platanistas verrichteten Zeremonien gehörte es, daß nach dem Hundeopfer an Enyalios zwei zahme Eber gegeneinander losgelassen wurden; der Ausgang des Streites war ein Vorzeichen dafür, welche Partei in dem am nächsten Tage stattfindenden Kampf siegen werde (s. u. S. 407).

Eine Vorbereitung für den Streit ist der Scheinkampf bei der Lustration des makedonischen Heeres, den Usener in den Mittelpunkt seiner Erörterungen stellt. Das älteste hierher gehörige Beispiel ist ein Vorfall in dem Heere Alexanders kurz vor der Schlacht bei Gaugamela. Einige Soldaten hatten sich in zwei Parteien geteilt und nannten den Anführer der einen Alexander und den der anderen Darius und kämpften mit Schollen, Fausthieben, am Ende mit Knütteln und Steinen. Als Alexander dies erfuhr, ordnete er einen Zweikampf zwischen den Führern an und belohnte den siegenden Alexander fürstlich.[2]) Es liegt gar kein Grund vor anzunehmen, daß die Nachahmung des wirklich bevorstehenden Kampfes eine sekundäre Erscheinung ist, wie Usener es tun muß; im Gegenteil erscheint dieser Punkt, den er beiseite schiebt, in dem Licht der angeführten Parallelerscheinungen als etwas Ursprüngliches und Wesentliches.

Die eigentliche Reinigungszeremonie bestand darin, daß das Heer zwischen den blutenden Teilen eines in zwei Stücke zerschnittenen Hundes geführt wurde. Curtius (10, 9, 12) erwähnt eine solche Lustration nach dem Tod Alexanders; die vollständigste Schilderung gibt Livius nach Polybios aus dem J. 182.[3]) Zuerst wurde die

---

1) Kriegs- und Jagdgebräuche sind sich hierin gleich; in beiden wird der künftige Kampf oft mimetisch dargestellt; s. A. Lang, Myth, Ritual and Religion[3] 1, 100, Featherman, Social History of the Races of Mankind 3, 78; 256; 298 u. a. 2) Eratosthenes bei Plut. Alex. c. 31.

3) Liv. 40, 6 *forte lustrandi exercitus venit tempus, cuius sollemne est tale: caput mediae canis praecisae et pars ad dextram, cum extis posterior ad laevam viae ponitur; inter hanc divisam hostiam copiae armatae traducuntur — — — — mos erat lustrationis sacro peracto decurrere exercitum et divisas bifariam duas acies concurrere ad simulacrum pugnae. regii iuvenes duces ei ludicro certamini dati; ceterum non imago fuit pugnae, sed tamquam de regno dimicaretur, ita concurrerunt, multaque vulnera rudibus facta nec praeter ferrum quicquam defuit ad iustam belli speciem.*

erwähnte Reinigung vorgenommen, darauf paradierte das Heer, und zuletzt wurden zwei Scharen Soldaten ausgehoben, die mit hölzernen Waffen einen Scheinkampf ausfochten; bei der erwähnten Gelegenheit führten die Prinzen Perseus und Demetrios jeder eine Partei. Die vorher angeführten Nachrichten erwähnen nur einen Teil des Ganzen; die erste nach dem Bericht zu urteilen nur eine von den Soldaten aus eigenem Antrieb aufgeführte Nachahmung.

Diese Lustration wurde jedes Jahr in dem Monat Xandikos vorgenommen[1]), wie die römische jedes fünfte Jahr. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß die Einfügung dieser Reinigungszeremonie in den jährlichen Festzyklus erst später erfolgt ist; ihr natürlicher und ursprünglicher Platz ist vor dem Anfang eines Krieges, wenn das Heer den göttlichen Schutz gerade am meisten brauchte. Eine Reinigungszeremonie ist entschieden auch das Hunde'opfer', das in Böotien wiederkehrt[2]) und, wenn es auch dort dem ganzen Volk gilt, doch sicher ursprünglich wie in Makedonien eine Reinigung des Volkes in Waffen, d. h. des Heeres, darstellte (vgl. die römische Lustration). Der Hund ist bekanntlich ein besonders lustrationskräftiges Tier.[3]) Eine Reinigung ist gerade vor dem Auszug ins Feld nötig, damit die etwa an den Kämpfern haftenden bösen Einflüsse entfernt werden; sie ist das notwendige Komplement zu den Tabus, die während des Feldzuges die Krieger vor solchen bewahren sollen. Es ist ganz glaublich,

1) Hesych s. v. *Ξανθικά· ἑορτὴ Μακεδόνων Ξανθικοῦ μηνὸς ἢ Ξανδικοῦ ἀγομένη, ἔστι δὲ καθάρσιον τῶν στρατευμάτων.* Suidas s. v. *ἐναγίζων* (aus Polybios) *ἐναγίζουσιν οὖν τῷ Ξανθῷ οἱ Μακεδόνες καὶ καθαρμὸν ποιοῦσι σὺν ἵπποις ὡπλισμένοις* (Bernhardy schlägt vor *Ξανθικῷ μηνί*).

2) Plut., qu. rom. p. 290 D *Βοιωτοῖς δὲ δημοσίᾳ καθαρμός ἐστι κυνὸς διχοτομηθέντος τῶν μερῶν διεξελθεῖν.*

3) Warum, ist dunkel; vielleicht weil er als geistersichtig gilt? Im allgemeinen Plut., qu. rom. p. 280 B, daher der Lustrationsgöttin Hekate geopfert, *περισκυλακισμός* a. a. O. C, vgl. p. 277 B, in Kolophon ein schwarzer Hund der Hekate geopfert Paus. 3, 14, 9. Ganz in demselben Sinne wird der Hund den Geburtsgöttinnen geopfert, denn Wöchnerinnen sind dem Einfluß von bösen Mächten besonders ausgesetzt, der Eilioneia in Argos, Plut. p. 277 B, und der Genetyllis, Hesych s. v. Auch die Karer opferten dem Kriegsgott (Ares) Hunde, Clem. Alex., protrept. p. 25 P; Plut., prov. alex. 73. — Die Technik des Rituals berührt sich sehr nahe mit der Zeremonie, durch die auf Methana die schädlichen Einwirkungen des Südwestwindes auf die Weinpflanzungen abgewehrt wurden. Man schnitt einen Hahn mit weißen Flügeln in zwei Stücke; zwei Männer nahmen jeder ein Stück und trugen es in entgegengesetzter Richtung um die Pflanzung herum, bis sie einander begegneten; dort wurden die *καθάρματα* durch Eingraben in die Erde entfernt; Paus. 2, 34, 2.

daß in älteren Zeiten für diesen Zweck menschliche Sühnopfer wie bei den Thargelien dargebracht worden sind.[1])

Auf die Reinigung[2]) folgt als zweiter Teil der Zeremonie der Scheinkampf. Wenn auch dieser als Reinigung aufgefaßt wird, kann man mit Fug fragen, warum nicht eine Reinigung ausreichte. Er war vielmehr, wie oben ausgeführt, als Herbeiführung des Guten das Komplement zur Abwehr des Bösen durch die Lustration.

Die sich um den Wettkampf der spartanischen Epheben auf dem Platanistas gruppierenden Gebräuche entsprechen den makedonischen und sind sicher denjenigen nachgebildet, die einmal in dem spartanischen Kriegsheer galten, ebenso wie die ganze Erziehung militärisch organisiert war. Ein Voropfer wurde dem Achill dargebracht bei einem verschlossenen Tempel an dem Weg nach Arkadien.[3]) In der Nacht

1) Porphyr., de abst. 2, 56 *Φύλαρχος δὲ κοινῶς πάντας τοὺς Ἕλληνας πρὶν ἐπὶ πολεμίους ἐξιέναι ἀνθρωποκτονεῖν ἱστορεῖ*; die Lakedämonier speziell c. 55 *Λακεδαιμονίους φησὶν ὁ Ἀπολλόδωρος τῷ Ἄρει θύειν ἄνθρωπον.* In historischer Zeit wurden drei Perser vor der Schlacht bei Salamis getötet, Plut. Them. 13 u. Pelop. 21; und vor der Schlacht bei Leuktra wurde ein Menschenopfer gefordert, aber durch das einer jungen Stute ersetzt, s. a. l. a. O. Vgl. ferner die Erzählungen von denen, die durch den freiwilligen Tod dem Vaterland den Sieg gesichert haben, wie die Töchter des Erechtheus, Aglauros, Kodros. Die Hebräer eröffneten den Feldzug mit einem Sühnopfer, Robertson Smith, Rel. der Sem. 309, der ansprechend, wie schon Plutarch a. a. O., die Opferung der Iphigeneia in diesem Sinne deutet.

2) Die Reinigung ist natürlich von Anfang an und noch deutlich in den überlieferten Fällen Selbstzweck, gilt also keinem besonderen Gott. Wenn bei Suidas (S. 405 ff. A. 1) ein Xanthos als der Gott erscheint, der das Lustrationsopfer empfängt, so ist er die nachträgliche Schöpfung einer Zeit, die keinen Ritus sich vorstellen konnte ohne einen Gott, dem er gelte. Da der Gott also jünger als das Fest ist, so muß es entschieden in Abrede gestellt werden, daß mit Usener durch diesen Xanthos und seinen Namensvetter, der in der Apaturiensage mit Melanthos einen Zweikampf ausficht, welchen Usener als den Kampf zwischen Sommer und Winter betrachtet, eine Verbindung hergestellt werden darf zwischen dem Scheinkampf im Heere und jenem Kampf zwischen den Repräsentanten der Jahreszeiten. Das ist aber auch die einzige Möglichkeit, sie in Beziehung zueinander zu setzen.

3) Paus. 3, 20, 8 *ἱερόν ἐστιν Ἀχιλλέως· ἀνοίγειν δὲ αὐτὸ οὐ νομίζουσιν· ὁπόσοι δ' ἂν τῶν ἐφήβων ἀγωνιεῖσθαι μέλλωσιν ἐν τῷ Πλατανιστᾷ, καθέστηκεν αὐτοῖς τῷ Ἀχιλλεῖ πρὸ τῆς μάχης θύειν.* Das Weitere 14, 8 ff. *καὶ τάδε ἄλλα τοῖς ἐφήβοις δρώμενά ἐστι.* 9. *θύουσι πρὸ τῆς μάχης ἐν τῷ Φοιβαίῳ· τὸ δὲ Φοιβαῖόν ἐστιν ἐκτὸς τῆς πόλεως, Θεράπνης οὐ πολὺ ἀφεστηκός. ἐνταῦθα ἑκατέρα μοῖρα τῶν ἐφήβων σκύλακα κυνὸς τῷ Ἐνυαλίῳ θύουσι,* — — — — *νυκτεριναὶ δὲ ἥ τε Κολοφωνίων θυσία καὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι ἐφήβων καθεστήκασιν.* 10. *ἐπὶ δὲ τῇ θυσίᾳ κάπρους ἠθάδας οἱ ἔφηβοι συμβάλλουσι μαχουμένους· ὁποτέρων δ' ἂν ὁ κάπρος τύχῃ νικῶν, ἐν τῷ Πλατανιστᾷ κρατῆσαι τούτους ὡς τὰ πλείω συμβαίνει. τοσάδε μὲν δρῶσιν*

vor dem Wettkampf reinigte sich jede der beiden streitenden Scharen durch ein dem Enyalios im Phoibaion dargebrachtes Hundeopfer.[1]) Das Vorbild des Kampfes auf dem Platanistas ist der alte Scheinkampf, der der Eröffnung eines Krieges vorausging. Für die Epheben war natürlich dieser Kampf selbst zum Zweck geworden, daher wurden wieder vor diesem Kampfe die vor der Eröffnung eines Feldzuges gewöhnlichen Gebräuche vorgenommen. Daher bringt jede Schar für sich das reinigende Hundeopfer dar, daher suchen sie Vorzeichen über den Ausgang durch den Streit der beiden Eber zu erlangen (s. S. 404). Der Kampf selbst wurde mit unglaublicher Zähigkeit, aber ohne Waffen ausgefochten.[2]) Der Platanistas war wie jeder Kampfplatz eingehegt, nur besonders wirksam durch einen mit Wasser gefüllten Kanal; folglich suchte man vor allem die Gegner in das Wasser hineinzudrängen; eine tiefere Bedeutung kann dem nicht beigemessen werden.

In *Tegea* opferten die Frauen allein dem Ares und ließen den Männern nicht einmal etwas von dem Opferfleisch zuteil werden. Der Gott hieß darum *Γυναικοθοίνας*.[3]) Die erwähnten Gebräuche

ἐν τῷ Φοιβαίῳ· ἐς δὲ τὴν ἐπιοῦσαν ὀλίγον πρὸ μεσούσης ἡμέρας ἐσίασι κατὰ τὰς γεφύρας ἐς τὸ εἰρημένον χωρίον. τὴν μὲν δὴ ἔσοδον, καθ' ἣν ἐσελθεῖν δεῦρο ἔστιν ἑκατέραν τάξιν, προεδήλωσε κλῆρός σφισιν ἐν τῇ νυκτί· μάχονται δὲ καὶ ἐν χερσὶ καὶ ἐμπηδῶντες λάξ, δάκνουσί τε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀντορύσσουσιν. ἀνὴρ μὲν δὴ πρὸς ἄνδρα τὸν εἰρημένον τρόπον μάχεται· ἀθρόοι δὲ ἐμπίπτουσι βιαίως καὶ ἐς τὸ ὕδωρ ὠθοῦσιν ἀλλήλους. Usener, S.-B. der Wiener Ak., philol.-hist. Cl. 137 (98) III, 57, faßt Theritas-Enyalios, dem das Hundeopfer gehört, und Achilleus auf als Gegner und Beschützer der an dem Wettkampf teilnehmenden Scharen, betrachtet den mythischen Kampf zwischen Achill und Thersites als das Vorbild desjenigen auf dem Platanistas und kommt hierdurch wieder auf den Kampf zwischen Sommer und Winter zurück. Die Kombination ist glänzend, entbehrt jedoch der sicheren Grundlage, da alle an dem Wettkampf teilnehmenden Epheben sowohl dem Achill wie dem Enyalios opfern; wenn jeder als Schutzgott der einen Partei gedacht worden wäre, so hätte auch jede Partei ihrem Beschützer allein opfern müssen. Vor allem ist Gewicht darauf zu legen, daß jede der zwei Scharen sich durch das Hundeopfer reinigt, was geradezu ausschließt, daß Enyalios-Theritas nur Beschützer der einen sein sollte.

1) Als Sühnstätte ganz besonders passend. Usener a. a. O. 55f., Arch. f. Religionswiss. a. a. O. 300.

2) Vgl. noch Cic. Disp. tusc. 5, 27, 77; Lukian, Anach. c. 38.

3) Paus. 8, 48, 4 *ἔστι δὲ καὶ Ἄρεως ἄγαλμα ἐν τῇ Τεγεατῶν ἀγορᾷ. τοῦτο ἐκτετύπωται μὲν ἐπὶ στήλῃ, Γυναικοθοίναν δὲ ὀνομάζουσιν αὐτόν.* Als Aition wird erzählt, daß die tegeatischen Frauen sich einmal bewaffnet und die Lakedämonier zurückgeschlagen hatten. 5 *τὰς γυναῖκας δὲ τῷ Ἄρει θῦσαί τε ἄνευ τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ τὰ ἐπινίκια, καὶ τοῦ ἱερείου τῶν κρεῶν οὐ μεταδοῦναι σφᾶς τοῖς ἀνδράσιν. ἀντὶ τούτων μὲν τῷ Ἄρει γέγονεν ἡ ἐπίκλησις.*

setzen ein regelmäßiges Opfer mit darauf folgendem Schmaus voraus. Für das Verständnis des auffälligen Umstandes, daß Frauen mit Ausschluß der Männer dem Kriegsgotte opfern, s. S. 403.

Auf der anderen Seite ist es verständlich, daß Krieger, die im Begriff standen, in den Kampf hinauszuziehen, die Berührung und auch die Nähe der Frauen vermieden, damit die unkriegerische und schwächere Natur der Frauen nicht auch sie anstecke; daher das gewöhnliche Verbot des geschlechtlichen Verkehrs und viele andere Tabus, deren es überall eine Menge gibt, bestimmt den Krieger vom Weibe fernzuhalten.[1]) Daraus erklärt sich ohne weiteres, daß im Gegenteil die Frauen ausgeschlossen waren bei dem Fest des Kriegsgottes in *Geronthrai* in Lakonien.[2])

Eine Entsühnung war der Scheinkampf also nicht.[3]) Ein paar Fälle, in denen dies vermutet worden ist, sind belanglos. Einmal richteten die Einwohner in *Agylla* Heroenopfer (*ἐνάγισμα*) und Agone ein auf Geheiß der Pythia, um die Blutschuld zu sühnen, die sie auf sich geladen hatten, weil sie die auf ihrem Gebiet nach der Seeschlacht bei Alalia gelandeten Phokäer gesteinigt hatten (Hdt. 1, 167). Das ist gewöhnlicher Heroenkult.

Ob der Name des sizilischen *ἀγὼν ἐν σκίλλαις* mit den kathartischen Wirkungen der Meereszwiebel zu tun hat und folglich sühnend war, ist ungewiß; es war das Fest eines Gymnasiums.[4])

Asklepios.

Wie die weite Verbreitung des Kultes, so sind auch die Feste jung und lehren nichts, weder für den Ursprung noch für den Inhalt des Kultes. Für das Erlöschen der schöpferischen Tätigkeit auf dem

---

1) Robertson Smith, Rel. der Sem. 122f.; Frazer, GB² 1, 360ff. In vielen Fällen gilt die Furcht besonders dem weiblichen Blut, nicht aber in allen; auch diese durch die Furcht vor dem weiblichen Blute zu erklären, ist unnötig; ihre Kleider, Fußspuren usw. allein genügen nach primitiver Anschauung, um den Mann mit weiblicher Schwäche anzustecken. Vgl. Crawley, The mystic rose *passim,* bes. 188f. u. 207f.

2) Paus. 3, 22, 6f. *ἐν δὲ αὐταῖς Γερόνθραις Ἄρεως ναὸς καὶ ἄλσος. ἑορτὴν δὲ ἄγουσι τῷ θεῷ κατὰ ἔτος, ἐν ᾗ γυναιξὶν ἐστιν ἀπηγορευμένον ἐσελθεῖν ἐς τὸ ἄλσος.* — Von einem Fest des Enyalios spricht ferner Hesych s. v. *ἐνιηλίζειν· τὴν Ἐνυαλίου ἑορτὴν ἄγειν*; wohl zu korrigieren *ἐνυαλίζειν.*

3) Dies ist die Meinung Useners, der den Scheinkampf durch Thersites mit den Thargeliengebräuchen verbindet und das Hundeopfer und den Kampf bei der Lustration des Heeres für gleichwertig erachtet.

4) Schol. Theokr. 7, 106 *τῶν ἐφήβων ἐν Σικελίᾳ γίνεται ἀγὼν ἐν σκίλλαις καὶ οἱ νικήσαντες ταῦρον τὸν ὑπὸ τῶν γυμνασιάρχων τιθέμενον λαμβάνουσιν ἔπαθλον.*

heortologischen Gebiet ist es belehrend, daß ein so verbreiteter und mit so innerlichem Glauben erfaßter Kult nichts Neues hat hervorbringen können. An dem berühmtesten Heiligtum, dem von *Epidauros*, wurde ein großer penteterischer Agon[1]) gefeiert, der in epidaurischen Inschriften *Ἀπολλώνια καὶ Ἀσκληπίεια* genannt zu werden pflegt, da Apollon dem Namen nach der Obergott war; kürzer nur Asklepieia.[2]) Die übliche Pompe und die Opfer haben nicht gefehlt. In dem Ehrendekret für Euanthes[3]) wird diesem neben anderen Ehren auch die *προπομπεία* zuteil. In dem Zuge wurden wie gewöhnlich die Opfertiere mitgeführt. Die Einwohner von Astypaläa, das eine epidaurische Kolonie genannt wird, erhalten die Erlaubnis, ihre Opfertiere zusammen mit denen der Epidaurier gehen zu lassen und den epidaurischen Göttern zu opfern.[4]) Das muß den Asklepieien gelten, da solche Theorien der Kolonien immer zu dem Hauptfest der Mutterstadt geschickt werden. Für jährliche Opfer, sicher bei demselben Fest, ist die alte Verordnung, wohl aus dem Schluß des 5. Jahrhunderts, erhalten.[5]) Auch hier steht Apoll vornan und neben ihm Leto und Artemis, auch ihm wird das Tier des Asklepios, der Hahn, geopfert.[6]) Asklepios selbst erhält einen Stier, seine männlichen Tempelgenossen einen zweiten und die weiblichen eine Kuh; auf dem Altar wird ein Hahn geopfert, dazu wird ihm wie dem Apoll[7]) Gerste, Weizen und Wein dargebracht. Bekannt ist die Prozession, die auf Antrag des Isyllos durch Volksabstimmung eingesetzt wurde und die der Antrag-

---

1) Schol. Pind. N. 3, 145 *τίθεται δὲ ἐν Ἐπιδαύρῳ ἀγὼν Ἀσκληπιῷ, τῶν Ἀσκληπιαδῶν πρώτων θέντων, μετὰ ταῦτα δὲ Ἀργείων διὰ πενταετηρίδος. τίθεται δὲ ἐν τῷ ἄλσει τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ἄγεται δὲ μετὰ ἐννέα ἡμέρας τῶν Ἰσθμίων.*

2) S. für die Belege und variierenden Namensformen die Indices zu IG IV und CIG; *μεγάλα Ἀ.* IG IV, 1473, 1; *Σεβάστεια Ἀ.* CIG 1186, angedeutet Inschr. v. Olymp. 184. 3) IG IV, 932 Z. 53, 61, 65.

4) IG IV, 917, SIG² 486 Z. 8 *τὰ ἱαρ[ώ]ματα (τὰ) [τ]ῶν Ἀστυπαλ[αι]έων πέμπεσ[θα]ι σὺν τᾶι τ[ῶν] Ἐπιδαυρίων [πομ]πᾶι καὶ θύεν τοῖς θεοῖ[ς τοῖς] ἐν Ἐπι-[δαύρωι.*

5) IG IV, 914, SIG² 938. Sie gilt nicht dem penteterischen Fest, wie der Herausgeber Kavvadias meint.

6) Oder eine Henne? Das Wort ist *καλαΐς*; s. Dittenberger z. St.

7) Der Gott, der sich hinter dem epidaurischen Apollon Maleatas versteckt (vgl. Malos bei Isyllos; Maleatas selbständig IG II, 1651 [aus Peiraieus]), ist der alte Gott des Ortes; sein Tempel lag auf dem Berge Kynortion, dem 'Hundealtar'. Daß der Hund ursprünglich diesem Gott eignete, ist ein sicherer Schluß Blinkenbergs (Asklepios og hans Fraender, Kopenhagen 1893, S. 22 ff.) aus IG II, 1651 (= SIG² 631) und dem Umstand, daß der Hund als Begleiter des Asklepios zuerst und am häufigsten in Epidauros auftritt.

steller durch seine Verse verewigt hat.[1]) Wahrscheinlich gehört sie zu dem jährlichen Fest, dessen Glanz sie erhöhen sollte. Phylenweise sollten die besten Männer ausgelesen werden, die in weißen Kleidern und langen Haaren mit Lorbeerzweigen zu Apoll und mit Ölzweigen zu Asklepios zogen, um für das Wohlergehen der Stadt Gebete hinaufzusenden. Isyllos hat in Ionikern das Prozessionslied gedichtet, das fast nur die Stammtafel des Asklepios gibt.[2]) Das petrifizierte Aristokratentum, das sich in den Worten des Isyllos bekundet, hat Wilamowitz a. a. O. scharf beleuchtet; an und für sich ist die Einsetzung einer Prozession etwas in späteren Zeiten sehr Gewöhnliches. Ein großer Teil des Interesses der Städter drehte sich um ihre Festfeier, man suchte sie zu heben; hier war aber der religiöse Trieb erstorben, übrig blieb nur antiquarisches Festhalten an dem Alten oder öder Prunk der unendlichen Prozessionen.

In einem Zypressenhain in *Titane* stand ein Asklepieion, in dem außerdem Bilder von Hygieia[3]), Alexanor und Euamerion sich befanden. Jenem wurde als einem Heroen nach Sonnenuntergang, diesem als einem Gott geopfert; beide sind wahrscheinlich die alten Inhaber des Heiligtums. Asklepios selbst erhielt Suovetaurilien. Auch seine Mutter Koronis wurde bei dem Fest mit Opfern verehrt, nicht aber in dem Asklepieion, sondern in dem Athenatempel, wohin ihr Bild für das Opfer überführt wurde. Das kommt daher, daß das Bild der Koronis (oder was dafür galt) ursprünglich seinen Platz in dem Athenatempel gehabt hatte und wegen der Zähigkeit, womit der Kult an seinem alten Orte festhielt, auch nachher dort verehrt werden mußte. Das Opfer sieht sehr altertümlich aus. Allerlei Tiere wurden geopfert.

---

1) IG IV, 950 B 15 ff. *λέξασθαί τε ἄνδρας καὶ ἐπαγγεῖλαι κατὰ φυλὰς*
οἷς πολιοῦχος ὑπὸ στέρνοις ἀρετά τε καὶ αἰδώς,
τοῖσιν ἐπαγγέλλεν καὶ πομπεύεν σφε κομῶντας
Φοίβωι ἄνακτι υἱῶι τε Ἀσκλαπιῶι ἰατῆρι
εἵμασιν ἐν λευκοῖσι, δάφνας στεφάνοις ποτ' Ἀπόλλω,
ποὶ δ' Ἀσκλαπιὸν ἔρνεσι ἐλαίας ἡμεροφύλλου
ἁγνῶς πομπεύειν, καὶ ἐπεύχεσθαι πολιάταις
πᾶσιν ἀεὶ διδόμεν τέκνοις τ' ἐρατὰν ὑγίειαν
τὰν καλοκἀγαθίαν τ' Ἐπιδαυροῖ ἀεὶ ῥέπεν ἀνδρῶν
εὐνομίαν τε καὶ εἰράναν καὶ πλοῦτον ἀμεμφῆ κτλ.
hierzu Wilamowitz, Isyllos von Epidauros; S. 39 f.

2) Das scheint aber herkömmlich; vgl. das Prozessionslied zu der Neoptolemosfeier in Delphi, das Heliodor in seinen Roman 3, 3 eingelegt hat.

3) Das Bild der Hygieia war von geweihten Weiberhaaren und Zeugstreifen fast verdeckt. Haaropfer an Asklepios und Hygieia auf Paros, IG XII, 5, 173 III—V.

Die Vierfüßler wurden *χαμαί*, also auf einem direkt auf dem Erdboden aufgeschichteten Scheiterhaufen ganz verbrannt, die Vögel aber auf dem Altar.[1]) Das ist ein Opfer von der Art der Laphrien.

Auf dem zweiten großen Kultplatz, *Kos*, sind auch glänzende Asklepieien gefeiert worden. Die neuesten Grabungen haben einen reichen Schatz von hierauf bezüglichen Inschriften, Siegerlisten u. a. ans Licht gebracht, unter denen die wertvollsten „sich auf die glänzende Erweiterung des Heiligtums, die Stiftung des penteterischen Festes der großen Asklepieien und die dafür in Anspruch genommene Asylie des Heiligtums beziehen"[2]), eine Erweiterung des Festes, die z. B. auch in Magnesia a. M. und Lagina u. ö. begegnet. Das Asklepiosheiligtum lag über eine halbe Stunde von der Stadt entfernt in einem Zypressenhain, dem *κυπάρισσον*; die Stätte hieß noch im Mittelalter *τὸ Ἄλσος*, heute verdorben *Παναγία τ' Ἄρσου*. Hier hat Paton das Heiligtum vermutet und Herzog es wiedergefunden. Hier fand also die Feier statt, und hierher bewegte sich ein glänzender Festzug, der in dem 11. hippokratischen Brief erwähnt ist.[4]) Dieses jährliche Fest hieß *ῥάβδου ἀνάληψις* und darf als ein Vorgänger der späteren großen Asklepieien[5]) angesehen werden. Aus den letzten Worten geht hervor, daß das Asklepiadengeschlecht beim Fest eine besondere Rolle spielte. Der Name *ῥάβδου ἀνάληψις* darf wohl auf die Übernahme des Abzeichens der Priesterwürde gedeutet werden, wobei jährlicher Wechsel der Priester vorauszusetzen ist.[6])

1) Paus. 2, 11, 7 *τῷ δὲ Ἀλεξάνορι καὶ Εὐαμερίωνι, καὶ γὰρ τούτοις ἀγάλματά ἐστι, τῷ μὲν ὡς ἥρωϊ μετὰ ἥλιον δύναντα ἐναγίζουσιν, Εὐαμερίωνι δὲ ὡς θεῷ θύουσιν. — — — — τῆς δὲ Κορωνίδος, ἔστι μὲν καὶ ταύτης ξόανον, καθίδρυται δὲ οὐδαμοῦ τοῦ ναοῦ· θυομένων δὲ τῷ θεῷ ταύρου καὶ ἀρνὸς καὶ ὑὸς ἐς Ἀθηνᾶς ἱερὸν τὴν Κορωνίδα μετενεγκόντες ἐνταῦθα τιμῶσιν. ὁπόσα δὲ τῶν θυομένων καθαγίζουσιν, οὐδὲ ἀποχρᾷ σφισιν ἐκτέμνειν τοὺς μηρούς, χαμαὶ δὲ καίουσι πλὴν τοὺς ὄρνιθας, τούτους δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ.*

2) Herzog, Arch. Anz. 1903, S. 190 u. 197f., 1905 S. 11, wo ziemlich eingehende Auskünfte gegeben werden.

3) Arch. Anz. 1903 S. 5. Über die auf den Hain bezüglichen Inschriften s. a. a. O. 1905 S. 11. Die Vermutung Herzogs, daß Asklepios hier einen Apollon gänzlich verdrängt habe, wird richtig sein.

4) Hippokr. ep. ad Abder. III p. 778 Kühn *ὁ πολίτης ὑμέων Ἀμεληςάγορος ἦλθεν εἰς Κῶ καὶ ἔτυχε τοτ' ἐοῦσα τῆς ῥάβδου ἀνάληψις ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐτήσιος ἑορτή, ὡς ἴστε, πανήγυρις ἡμῖν καὶ πομπὴ πολυτελὴς εἰς Κυπάρισσον, ἣν ἔθος ἀνάγειν τοῖς τῷ θεῷ προσήκουσιν.*

5) *τὰ μεγάλα Ἀ.* SIG² 677 Z. 4, weil der penteterische Agon gemeint ist, Siegerinschr. bes. bei Paton and Hicks, Inscr. of Cos.

6) Man findet die *ῥάβδος* in den Händen der Würdenträger und der von einem Gott Inspirierten, der Dichter, der Seherin (in Branchidae, Jambl., de

Dieser Festprozession hat Paton z. St. den von den koischen Gymnasialfasten[1]) erwähnten Zug der Epheben *εἰς Κυπάρισσον* am 7. Artamitios zuschreiben wollen. Es ist zwar wahrscheinlich, daß wie anderswo so auch auf Kos die Epheben in geschlossener Truppe an der Prozession an dem Hauptfest der Stadt teilgenommen haben; nicht aber an diesem Tage, an dem auch ein Opfer *εἰς τὸ Δωδεκάθεον* und ein *ἀγωνάριον τῶν ἀνήβων* stattfanden. Die Epheben sind aber öfters nach dem Kyparisson gezogen.[2]) Für das große Fest läßt sich hieraus nichts erschließen.

In den Fasten aus *Isthmos* auf *Kos* erhalten Asklepios und Hygieia Opfer.[3])

In *Tamynai* auf Euboia, dessen Apollondienst bekannt ist, hatte auch Asklepios Fest und Opfer.[4]) An dem Festzuge nahmen die Reiter und Kinder auch unter sieben Jahren teil. Die Kinder spielen eine hervorragende Rolle; ihre Namen sollen *ἐν λευκώματι* aufgezeichnet werden. Beruht das auf dem Kult? Darf man sich vielleicht des Asklepios *παῖς* erinnern?[5]) Auf *Delos* wurde dem Gott ein Rind geopfert.[6]) *Karthaia* auf Keos s. u. S. 421 A. 7.

In *Elaia* wurde Attalos III. zum Synnaos des Asklepios gemacht und an dem Tag, als der König in Pergamon eingetroffen war, eine Prozession nach dem Heiligtum geführt, wo ein Opfer verrichtet wurde.[7]) Aus dem letzten Wort geht hervor, daß eine Pompe zu Ehren des Asklepios stattzufinden pflegte. Agon s. P.-W. 2, 1674.

---

myst. p. 127 Parthey), der Geisterbeschwörer, wie Hermes Psychopompos auf der Jenaer Lekythos, Asklepios selbst hält ihn; später ist er an die niederen Beamten der Rhabdophoren übergegangen, während den Göttern und den Königen das vornehmere *σκῆπτρον* blieb.

1) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 43, v. Prott, S. 6, SIG[2] 619 Z. 28ff.

2) A. a. O. Z. 10 (Monat und Tag unbekannt) *εἰ]ς Κυπά[ρι]σσον*, Z. 20 *ἐπ[ὶ Δάλιον καὶ [εἰς Κ]υπάρισσον.*

3) Paton and Hicks 401, v. Prott, FS. 10 Z. 3 *τᾶι αὐτᾶι ἁ]μέραι· Ὑγιε[ίαι*; Z. 7 *Ἀ]σκλαπιῶι ἐν Ἰσθμῶ[ι.*

4) Ἐφημ. ἀρχ. 1892 S. 162ff. Nr. 61 Z. 4 (aus Aliveri) *πένπειν τὴν θυ[γα]τέρα ἢ — — — τὴμ πομπήν· ἐξέστω δὲ πένπειν κα[ὶ — — — το]ὺς νεωτέρους τῶν ἑ[π]τὰ ἐτῶν· συμ[πένπειν δὲ καὶ τοὺς ἱ]ππεῖς τὴμ πομπὴν ἐν ἐσθῆτι ποικί[λη]ι ὅ[πως ὡς καλλίστη] ἡ θυσία καὶ ἡ πομπὴ γίνηται τῷ Ἀσκληπιῶ[ι.*

5) In Arkadien, Paus. 8, 25, 11; 32, 5.

6) BCH 14 (90) S. 400 Z. 4ff. (sehr zerstört) Hautgelder; vgl. S. 506 A. 9; 29 (05) 489f. Nr. 163*b* Z. 20. *καὶ δαί[δες] Ἀσκλη[πιείοις* . . .

7) OGI 332 Z. 14 *ἐν αὐτῆι ἐπιτελεῖσθαι κατ' ἐνιαυτὸν ὑπὸ τοῦ ἱερέως τοῦ Ἀσκληπιοῦ πομπὴν ὡς καλλίστην ἐκ τοῦ πρυτανείου εἰς τὸ τέμενος τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τοῦ βασιλέως συμπομπευόντων τῶν εἰθισμένων.*

Opfer in *Syrakusa* s. u. Paian. Asklepieien werden ferner erwähnt bei den *kretischen Arkadern*.[1])

Als Asklepios in der Spätzeit ein sehr populärer Gott geworden war, sind mehrere Agone nach ihm benannt worden:[2]) Brykus auf Karpathos, Kalymna, Ephesos (Gr. Inscr. Brit. Mus. Nr. 611), Pergamon, Kyzikos (?) (JHS 23 S. 77), Prusias ad Hypium (A. M. 24 S. 427 Nr. 23; BCH 26 S. 77 Z. 5f.), Nikaia, Ankyra (jetzt OGI 547, hinzuzufügen BCH 9 S. 68 Z. 11f.), Laodikeia, Thyatira, Rhodiopolis, Termessos (hinzuzufügen BCH 23 S. 293 Nr. 8), Soloi, Tyros, Karthago (CIL XIV, 474 = Dessau ILS. 5233).

Chariten.

Die Chariten sind anerkanntermaßen Vegetationsgöttinnen, die in großem Umfange mit Wesen ähnlicher Art identifiziert worden sind. Ihr altertümlichster Kult war in Orchomenos, wo sie durch drei Steine dargestellt und Opfer von Feldfrüchten ihnen dargebracht wurden. Ihr Fest, die Charitesia, ist besonders als Agon bekannt; daß Tanz in dem Kult vorkam, legt ein Vers des Euphorion nahe.[3])

Damia und Auxesia.

(Rituelle Kämpfe.)[4])

Der Scheinkampf als Einleitung zum wirklichen Krieg ist oben besprochen worden; er begegnet auch auf einem ganz anderen Gebiete, in den Fruchtbarkeitsriten. Es ist möglich, daß der Ursprung hier, wie Usener meint, in dem Kampf zwischen Sommer und Winter zu suchen ist. Die modernen Gebräuche, die vor allem in das Frühjahr (Fasten) fallen[5]), passen zeitlich, und so wird es verständlich, warum

1) SGDI 5044 Z. 9. In dem sehr verstümmelten Vertrage mit Hierapytna.

2) Die fehlenden Verweise sind zu finden in RL. 1, 631 u. P.-W. 2, 1683.

3) Bei Pollux 4, 95 *τάχα δὲ καὶ Ὀρχομενὸς παρὰ τὴν τῶν Χαρίτων ὄρχησιν, ὡς Εὐφορίων· Ὀρχομενὸν Χαρίτεσσιν ἀφαρέσιν ὀρχηθέντα.* Eine Stelle des Eustathios (zu σ 194), wo er von den Charisia spricht als einer Pannychis, bei der Backwerk an Fremde geschenkt wurde, ist auf das orchomenische Fest bezogen worden. Mit Unrecht: denn Athenäus 14 p. 646B zitiert für den *χαρίσιος* genannten Kuchen Eubulos und Aristophanes in den Daitaleis; er erwähnt ihn auch in dem Abschnitt über den Kottabos, 15 p. 668C, welche Stelle eben Eustathios ausgezogen hat. Die Sache wird sich so verhalten, daß Gelage wie Aphrodisia auch Charisia genannt wurden. Der Agon IG VII, 3195ff.; III, 115.

4) Vgl. o. Ares u. Enyalios S. 402ff.

5) Beispiele s. Mannhardt, BK. 549ff.; Usener, Arch. f. Religionswiss. 7 (04) 309ff.

aus diesem Kampf Heil für das Wachstum erwartet werden konnte. Dann muß freilich auf eine einheitliche Erklärung verzichtet werden; denn auch in den Vegetationsriten der tropischen Länder hat der Scheinkampf einen Platz.[1]) Auch der Scheinkampf im Herbst (zu der Martinszeit), in dem der Sommer dem Winter unterliegt, bereitet dieser Erklärung Schwierigkeiten.[2])

Welche Erklärung man auch geben will[3]), es ist Tatsache, daß der Kampf zweier Scharen zu den Fruchtbarkeitsriten gehört. Wir finden ihn in dem Demeterdienst zu Eleusis[4]) und in der damit längst verglichenen Lithobolie zu Ehren der Damia und Auxesia in Troizen. Diese beiden Göttinnen gehören zu dem nordöstlichen Peloponnes; ihr Kult ist aus Ägina, Troizen und Epidauros bekannt.[5]) Von

1) Beispiele bei Mannhardt, BK. 552 A. 4; Frazer zu Paus. 2, 30, 4.

2) Usener a. a. O. 307 ff.; er ist viel seltener. Er fügt sich nicht dem Vegetationszauber ein; man wird vielleicht sagen müssen, daß er als Gegenstück zu dem Kampf im Frühjahr entstanden ist. Eine nähere Untersuchung ist nötig.

3) Crusius, Beitr. zur gr. Mythol. (Progr. der Thomasschule zu Leipzig 1886) S. 20 sieht darin ursprünglich „eine blutige Rauferei, bei der es sich um Aneignung eines den Erntesegen gewährleistenden Heiltums handelte", und zieht hierzu die Sage von den Sparten. Das ist entschieden zu eng, obgleich Crusius das für seine Ansicht am meisten sprechende Beispiel nicht anführt. (Von dem Grab des Zethos und Amphion bei Theben suchen die Einwohner von Tithorea Erde zu nehmen, die Thebaner halten aber Wache; gelingt es dennoch, so fällt die Ernte zu Theben schlecht, zu Tithorea gut aus; Paus. 9, 17, 4.) Der Massenkampf kann auch schwerlich als Schlag mit der Lebensrute erklärt werden, wie es für verwandte Gebräuche Mannhardt in den MF. getan hat.

4) Hymn. hom. an Dem. 265 ff., Hesych s. v. *Βαλλητύς*; schon erkannt von Creuzer, Symbolik u. Myth. 4, 282 ff.; vgl. Welcker, G. G. 3, 133 ff. u. a.

5) K. O. Müller, Aeginetica 170 ff.; Wide, De sacris Troezen. etc. Diss. Upsala 1888, S. 61 ff. u. a. Über die variierenden Namensformen s. die scharfsinnigen Ausführungen von Danielsson, Eranos 1 (96) 76 ff. In Epidauros heißen die Göttinnen *Μν(ε)ία* und *Ἀζοσία* oder *Αὐσησία*, auch *θεοὶ Ἀζέσιοι*; in dem troizenischen Sprichwort Zenob. 4, 20 *Ἀμαία* und *Ἀζησία*. *Μνία* (aus **Δμία*) ist eine durch Akzentwechsel im Verein mit Vokalabstufung zu erklärende lautliche Variante von *Δαμία*. In das Sprichwort wollte K. O. Müller *Δαμία* und *Αὐξησία* einsetzen; einleuchtend scheint mir die Erklärung Danielssons a. a. O. S. 85, daß der Name durch Verlesung entstanden sei aus *ἁ Μνία τὰν Ἀζησίαν μετῆλθε*. Die Mäherin bzw. Garbengöttin muß man also aufgeben; die Bedeutung der Göttinnen wird dadurch nicht getrübt. *Ἀζησία* ist die 'Gedeihliche' (mit *εὐτραφής* erklärt; so nannte Sophokles Demeter; Bekk. anecd. 1, 348, 26). In *Δαμία* vermutet Danielsson den Stamm *δεμ-* (Haus) und die Bedeutung *δέσποινα*. In der spartanischen Inschrift (wahrscheinlich Fastenfragment) v. Prott, FS. 14 Z. 2 ... *σίᾳ καὶ Δαμοίᾳ* bezweifle ich mit Danielsson die Identität von Damoia und Damia und die Berechtigung, *Αὐξη]σίᾳ* zu ergänzen (man würde lak. *Αὐξηΐα* erwarten). Damoia

Anfang an waren sie Spenderinnen der vegetativen Fruchtbarkeit (Usener, Göttern. 129f.), erstrecken aber wie alle ähnlichen Göttinnen ihre Macht auch auf die Menschen.[1] Das wird, abgesehen von der Bedeutung ihrer Namen, bezeugt durch die Gleichstellung mit Demeter und Kore, die in Troizen erfolgte[2]), obgleich die Legende bei Pausanias beide ausdrücklich als Jungfrauen bezeichnet. Es zeigt sich ferner darin, daß Sophokles Demeter *ἀξησία* nennen konnte, und daß ihnen auf Ägina nach eleusinischem Ritual geopfert wurde, und zuletzt in der herodoteischen Stiftungslegende. Auf eine Anfrage, wie Hilfe gegen schweren Mißwachs zu finden sei, riet Pythia den Epidauriern, Bilder der Damia und Auxesia aus Ölholz zu verfertigen (Hdt. 5, 82).

Die Festgebräuche weisen in dieselbe Richtung. Die Troizenier erzählten, daß die beiden Jungfrauen von Kreta gekommen und bei inneren Unruhen in der Stadt erschlagen worden waren. Sie feierten ihnen daher das Fest Lithobolia[3]), d. h. man focht einen Scheinkampf wie in dem Demeterkult zu Eleusis zu ihren Ehren aus. Herodotos erzählt eine lange Geschichte von dem Kult in Oie auf Ägina, in der Mythos und Geschichte vermengt sind.[4]) Die Xoana der Göttinnen waren von den Epidauriern gestiftet, aber von den Ägineten geraubt worden. Für den Kult lernen wir, daß bei dem Fest zwei Weiberchöre auftraten, die die Frauen, nicht aber die Männer mit Schmähreden überschütteten; es begegnet also hier die Aischrologie,

---

tritt allein auf, Le Bas-Foucart, Inscr. du Pelop. 286*b*. Ebenso glaube ich, daß man das tarentinische Fest *Δάμεια* (*ἑορτὴ παρὰ Ταραντίνοις* Hesych s. v.) am besten auf sich beruhen läßt, obgleich es mehrfach herangezogen worden ist (Welcker, G. G. 3, 132; Wide a. a. O. 62; zu *Δαμάτηρ*, *Δαμώ*, *Δαμία* stellt es Diels, Sibyll. Bl. 44f. A.). Daß Demeter in Tarent *Ἐπιλυσαμένη* heißt und Geburtsgöttin ist, bietet zu schwachen Anhalt.

1) Dümmler s. v. Auxesia und Kern s. v. Damia in P.-W. betonen ihre Eigenschaft als Geburtsgöttinnen einseitig. Das fußt, abgesehen von der schwachen Parallele aus Tarent, auf der knienden Stellung, die die Idole auf Ägina hatten, die für Gebärende und demgemäß für Geburtsgöttinnen eigentümlich war. Hinzugekommen ist die archaische Felseninschrift aus Thera, IG XII, 3, 361 *Λοκ*(*h*)*αία Δαμία*), wo jedoch Wilamowitz z. St. die richtigere Deutung gegeben hat durch den Hinweis auf Photios *λοχαῖος σῖτος· ὁ βαθὺς ἢ ὁ δι' ἐπομβρίαν κεκλιμένος.*

2) Zenob. 4, 20 *ἱστορεῖ Δίδυμος ὅτι Ἀμαία μὲν ἡ Δημήτηρ παρὰ Τροιζηνίοις προσαγορεύεται, Ἀζησία δὲ ἡ Κόρη.*

3) Paus. 2, 32, 2 *ἀφικέσθαι παρθένους ἐκ Κρήτης· στασιασάντων δὲ ὁμοίως τῶν ἐν τῇ πόλει ἁπάντων καὶ ταύτας φασὶν ὑπὸ τῶν ἀντιστασιωτῶν καταλευσθῆναι, καὶ ἑορτὴν ἄγουσί σφισι Λιθοβόλια ὀνομάζοντες.*

4) Hdt. 5, 82ff.; s. die Analyse von Wilamowitz, Arist. u. Athen. 2, 280ff.

die in dem Demeterkult so häufig ist. Dazu kommen Geheimopfer.[1]) Diese Riten zielen wie die Thesmophorien sowohl auf die menschliche wie auf die vegetative Fruchtbarkeit. Sachlich entsprechen beide Göttinnen ganz Demeter. Es wurde ihnen ja zu Pausanias' Zeiten nach dem eleusinischen Ritual geopfert.[2]) In dem Kult durfte nur einheimisches Tongeschirr verwendet werden, und Spangen waren das beliebteste Weihgeschenk (Hdt. 5, 88). Die Weihung von Spangen kann aber nicht beweisen, daß Damia und Auxesia spezielle Geburtsgöttinnen waren; auf der Burg von Lindos ist eine Unmenge Spangen gefunden worden, doch wird niemand Athena Lindia für eine Geburtsgöttin halten. Die Erzählung, daß die athenischen Frauen den nach der Niederlage auf Ägina, als die Athener die Xoana rauben wollten, allein zurückkehrenden Mann mit ihren Spangen töteten[3]), scheint in dem Kult ihre Erklärung zu finden. Ich würde vermuten, daß auf Ägina wie in Troizen ein Streit der zwei Chöre vonstatten ging; auf Ägina bedienten sich die Frauen ihrer Spangen als Waffen statt der Steine.

Ähnliche Schlägereien sind populär geworden, da es in der Menschennatur liegt, in einer Rauferei der überschüssigen Kraft Ausdruck zu geben. So ist in späteren Zeiten der ursprüngliche Sinn des Kampfes ganz verdunkelt und vergessen. In *Argos* gab es einen rituellen Kampf, der sicher althergebracht ist, da der Name *Δαῦλις* aller Erklärung spottet; das Aition bietet keine Handhabe zum Verständnis.[4])

Am merkwürdigsten sind die *Katagogia* zu *Ephesos*, die aus dem Martyrium des hl. Timotheos bekannt sind.[5]) Wegen des Namens

---

1) Hdt. 5, 83 *ἱδρυσάμενοι δὲ ἐν τούτῳ τῷ χώρῳ θυσίῃσί τέ σφεα καὶ χοροῖσι γυναικηίοισι κερτόμοισι ἱλάσκοντο, χορηγῶν ἀποδεικνυμένων ἑκατέρῃ τῶν δαιμόνων δέκα ἀνδρῶν· κακῶς δὲ ἠγόρευον οἱ χοροὶ ἄνδρα μὲν οὐδένα, τὰς δὲ ἐπιχωρίας γυναῖκας. ἦσαν δὲ καὶ τοῖσι Ἐπιδαυρίοισι αἱ τοιαῦται ἱροεργίαι· εἰσὶ δέ σφι καὶ ἄρρητοι ἱροεργίαι.*

2) Paus. 2, 30, 4 *ἔθυσά σφισι κατὰ τὰ αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ἐλευσῖνι θύειν νομίζουσιν.*

3) Daraus leitet Herodot den Übergang der Athenerinnen zu der spangenlosen, ionischen Tracht ab; vgl. Studniczka, Beitr. zur Gesch. der altgr. Tracht S. 1ff.

4) Hesych s. v. *Δαῦλις· ἑορτὴ ἐν Ἄργει, μίμημα τῆς Προίτου πρὸς Ἀκρίσιον μάχης.*

5) Acta S. Timothei, herausgegeben von Usener aus der Pariser Handschrift 1219, Progr. Bonn 1877 (auch die hieraus abgeleiteten Berichte, vor allem Photios, bibl. cod. 254 werden angeführt) *τῆς δὲ (ἐπισκοπῆς) Ἐφεσίων λείψανα ἔτι τῆς πρώην εἰδωλολατρείας ἐν τοῖς τὸ τηνικαῦτα ταύτην οἰκοῦσιν ἐχούσης, Καταγωγίων,*

hat man das Fest als die Einkehr der Artemis gedeutet, oder die *καταγωγὴ Κόρης* verglichen.[1]) Diese Vergleiche sind aber unannehmbar. Welches der ursprüngliche Sinn auch gewesen sein mag, man muß dem Urteil Useners beistimmen: „Diese Prügeleien machen mehr den Eindruck zügelloser Ausschreitungen als eines vom Kultus erforderten Straßenkampfes.“[2]) Doch ist ein ähnlicher Straßenkampf zu Ehren einer der Artemis gleichgesetzten Göttin am 7. Artemision aus *Antiochia* bekannt.[3])

Dioskuren.

In den Dioskuren sind mehrere Kultgestalten zusammengeflossen, die dem Epos fremd, in dem Mutterland, vor allem Mittelgriechenland und Lakonien heimisch sind. Individualnamen sind ihnen erst später beigelegt worden.[4]) Verschiedene Elemente in dem Kulte lassen sich leicht nachweisen. In Therapne lebten die Dioskuren unter der Erde, waren also chthonisch; daher sind die Schlangen, die aus den schlanken Amphoren trinken, ihr Symbol. Ihre sonstige Erscheinungsweise ist aber durchaus nicht chthonisch[5]); die Sage, die sie abwechselnd in der Unterwelt und im Himmel leben läßt, erklärt sich

---

ὡς αὐτοὶ τότε ἐκάλουν, ἑορτὴν ἐν ἡμέραις τισὶν ἐπιτελούντων [προ]σχήματα μὲν ἀπρεπῆ ἑαυτοῖς περιτιθέντες, πρὸς δὲ τὸ μὴ γινώσκεσθαι προσωπείοις κατακαλύπτοντες τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα, ῥόπαλά τε ἐπιφερόμενοι καὶ εἰκόνας εἰδώλων καί τινα ᾄσματα ἀποκαλοῦντες ἐπιόντες τε ἀτάκτως ἐλευθέροις ἀνδράσι καὶ σεμναῖς γυναιξίν, φόνους οὐ τοὺς τυχόντας διεργαζόμενοι καὶ πλῆθος αἱμάτων ἐκχέοντες ἐν τοῖς ἐπισήμοις τῆς πόλεως τόποις, ὡσανεὶ ἀναγκαῖόν τι καὶ ψυχωφελὲς πράττοντες οὐκ ἐπαύοντο.

1) Dieses K. Fr. Hermann GA² 66 § 7, jenes Lobeck, Aglaoph. 177. Usener a. a. O. p. 24f. wendet ein, daß das Datum von dem Tod des hl. Timotheos, der 22. Januar, weder für ein Fest der Artemis noch des Dionysos paßt.

2) Arch. für Religionswiss. 7 (04) 307.

3) Libanios, Rede auf Artemis 1 p. 236 R *ἦν μὲν γὰρ μὴν ὁ ἐπώνυμος τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ γε μηνὸς ἑβδόμη ἱσταμένου, ἐν ᾗ νόμος ἐν Μερόῃ ταύτῃ ποιεῖσθαι τῇ θεῷ τὴν ἑορτήν· ἧς καὶ τὸ κεφάλαιον αἷμα ἀπὸ πυγμῆς· πύκται δὲ ὁπόσαι φυλαὶ τῆς πόλεως, εἷς ἀφ' ἑκάστης κτλ.* Schwerlich kann man diesem Kampf einen Sühnzweck beilegen. Über die ganz ähnliche *caterva* in Rom und Cäsarea in Mauretanien s. bei Usener, Arch. für Religionswiss. 7 (04) 297 ff.

4) Für Kastor und Polydeukes, die ursprünglich Tindariden hießen, hat nach dem Vorgang anderer Bethe den Nachweis geführt, P.-W. 5, 1090.

5) Sie wurden in Roßgestalt gedacht, vgl. die *λευκὼ πώλω* des neuen Fragments aus Euripides' Antiope, und sind auch später immer Reiter. Das Pferd hat zwar eine ziemlich vage Beziehung zum Totenreiche; daraus daß die Dioskuren pferdegestaltig sind, kann aber auf keinen Fall gefolgert werden, daß sie chthonische Mächte sind.

durch den Ausgleich des Widerspruches, den die Verschmelzung eines chthonischen und eines nicht-chthonischen Kultes ergab. In Sparta waren zwei durch Querhölzer verbundene Balken die älteste Darstellung von ihnen; daneben gibt es andere Anzeichen eines Baumkultes, der bei der mit ihnen eng verbundenen Helena stark hervortritt (S. 426f.). Ferner muß man die zwerghaften dioskurenartigen Gottheiten mit in Betracht ziehen, die Kaibel für die Urform der Dioskuren hält.[1]) Es ist bemerkenswert, daß die Überlieferung von ihnen besonders an Lakonien haftet. Bei Brasiai sah Pausanias (3, 24, 5) drei kleine Bilder mit Hüten auf dem Kopf und als viertes neben ihnen eine Athena; er rät darauf, daß es die drei Dioskuren oder Kabiren seien[2]); in Pephnos waren die Bilder der Dioskuren nur fußhoch (Paus. 3, 26, 3). Diese zwerghaften Bilder sind sicherlich alt[3]); aus Amphissa kennen wir noch die *Ἄνακτες παῖδες* (S. 422). Der Name *Διὸς κοῦροι* zeigt, daß man sich die Dioskuren in jugendlichem Alter vorstellte im Gegensatz zu den anderen Göttern und Heroen, die die archaische Zeit immer als reife Männer abbildet, aber wie jugendlich, läßt sich nicht feststellen; unsere Auffassung ist von den rossetummelnden Jünglingen bestimmt.

Das besondere Gebiet, wovon eine Gottheit ausgegangen ist, die ihren Wirkungskreis später erweitert hat, pflegt meistens nachgewiesen werden zu können; das ist aber für die Dioskuren nicht möglich. Sie sind Retter in Nöten verschiedener Art, in dem Kriege, auf dem Meere, in der Krankheit, und immer ist es ihre Epiphanie, die Rettung bringt, wie sie den greisen Simonides aus dem Saal der Aleuaden herausriefen. Auch ihr Kult hat eine bemerkenswerte Sonderart; ihnen sind die Göttermahle eigentümlich, die wahrscheinlich von ihnen auf Apoll übertragen sind. Diese Theoxenien waren seltener öffentliche Feste — die Heortologie der Dioskuren ist ziemlich arm —, dagegen werden solche oft von Privatleuten ver-

---

1) Kaibel, *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι*, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1901, S. 512f.; Marx, AM. 10 (85) 81ff.

2) Kabiren waren sie sicherlich nicht.

3) Sehr wichtig sind die von Marx a. a. O. veröffentlichten Terrakotten, die dioskurenartige Gottheiten in Kindergestalt darstellen. Wie Wickelkinder haben sie *πῖλοι* auf dem Kopfe; die *πῖλοι* der Dioskuren sind viel wahrscheinlicher hierdurch zu erklären als daraus, daß die Dioskuren Retter aus Meeresgefahr sind; sie treten nie als Schiffer, immer als Reiter auf. Zwei von den Terrakotten stellen die Kinder auf einem Stuhl oder einer Kline sitzend dar; sie sind also wie die Dioskuren bei Theoxenien anwesend; gewöhnliche Säuglinge werden in der Wiege liegend abgebildet. Vgl. S. 59 u. 213.

anstaltet; dieser Privatkult wird nur wie alle, die nicht an die großen Abschnitte des Menschenlebens anknüpfen, verhältnismäßig wenig erwähnt.[1]) Die Dioskuren sind aber keine Götter bestimmter Geschlechter[2]); ihr Kult ist vielmehr ein Hauskult, zu dem jedermann die gleiche Berechtigung hatte. Damit stimmt die Form des Opfers, denn auch die Theoxenien sind ein Opfer. Den Hausgeistern[3]) wird ihre Nahrung von den Hausgenossen dargebracht; man wird versucht die Hauskobolde des germanischen Glaubens und die ihnen vorgesetzten Mahle zu vergleichen.[4])

Daß neben den privaten, gelegentlich gefeierten Theoxenien auch öffentliche als Jahresfeste begangen wurden, entspricht der allgemeinen heortologischen Entwickelung. Auf ein solches Fest zielt ein Scholion zu der Überschrift der dritten pindarischen Ode *εἰς Θεοξένια*.[5]) Die Theoxenien des Theron in Akragas, für welche die Ode geschrieben

---

1) Die Beispiele hat Deneken gesammelt in seiner vortrefflichen Dissertation, De Theoxeniis (Berlin 1881) S. 11ff.

2) Auch die spartanischen Listen mit einem Relief der Dioskuren und Helena und der Überschrift *οἱ σιτηθέντες ἐπὶ κτλ.* (vollständig nur Le Bas-Foucart, Inscr. du Pelop. 163 *a* = Deneken a. a. O. S. 20f.) beziehen sich auf einen zu einem Kultkollegium erweiterten Geschlechtskult; denn mit der von Deneken a. a. O. vertretenen Meinung, daß die nach den Mitgliedern des priesterlichen Geschlechts angeführten Personen aus allen Mitbürgern erwählt seien, ist unvereinbar, daß von den vielen Gewerben jedes nur einen Vertreter hat, und daß auch Sklaven die Ehre der Speisung zuteil geworden ist. Diese Umstände lassen sich nur daraus erklären, daß alle in dem Kult funktioniert haben. Wenn Paton (de cultu Diosc. I, Diss. Bonn 1894 S. 19) hervorhebt, daß die Gewerbetreibenden im Vergleich mit den anderen so zahlreich sind, so ist darauf zu antworten, daß nur diejenigen, denen als Ehrung oder Lohn unentgeltliche Teilnahme gestattet war, aufgezählt werden; die beitragleistenden Mitglieder des Kollegiums fehlen.

3) Das sind in historischer Zeit die Schlangen. Ebenso erhalten die toten Mitglieder der Familie Mahlzeiten. Auch die Dioskuren berühren sich ja mit dem Totenkult.

4) Eine eingehende Untersuchung wäre nötig und lohnend. Dem genialen Aufsatz Kaibels über die idäischen Daktylen wird viel Anregung verdankt, der leitende Gesichtspunkt ist aber sehr einseitig durchgeführt. Eitrem, Die göttlichen Zwillinge (Videnskabsselskabets Skrifter, hist.-philol. Kl. 1902, II, Christiania) ist auf einem falschen und gefährlichen Weg, indem er möglichst viele mythische Personen in das Zwillingsschema hineinzuzwängen sucht.

5) Schol. Pind. Ol. 3, Titel *Θεοξενίων ἑορταὶ παρ' Ἕλλησιν οὕτως ἐπιτελοῦνται κατά τινας ὡρισμένας ἡμέρας, ὡς αὐτῶν τῶν θεῶν ἐπιδημούντων ταῖς πόλεσιν.* Aus dem Scholion zu V. 1 *Ἀρίσταρχος μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν διαλύων τοὺς θεοὺς τούτους σφόδρα ἐν Ἀκράγαντί φησι τιμᾶσθαι* kann nicht geschlossen werden, daß das Fest öffentlich war.

ist, waren nicht öffentlich; sie waren aus Anlaß des Sieges veranstaltet gerade wie diejenigen, die Jason feiern zu wollen vorgab.[1]) Pindar sagt, daß Theron seinen Sieg den vielen Theoxenien verdankte, die er den Dioskuren zugerichtet hatte. Hieraus geht wohl hervor, daß Theron die Dioskuren eifrig verehrte, aber auch, daß die Theoxenien ein im Hause gepflegter Kultritus waren.[2]) An den Theoxenien Therons nahm Helena teil wie in dem spartanischen Kultkollegium und bei Euripides.[3])

In *Sparta*, der Stadt der Dioskuren *κατ' ἐξοχήν*, ist ein ihnen gewidmetes öffentliches Fest erst aus der Kaiserzeit als Agon bekannt.[4]) Pausanias schildert ein Fest der Dioskuren, das das spartanische Heer im Lager zur Zeit des messenischen Krieges feierte.[5]) Die Erzählung ist mit Recht als romanhaft bezeichnet worden; man darf sie daher nicht pressen, vor allem nicht daraus einen Schluß auf die Jahreszeit des jährlichen Festes ziehen.[6]) Vielmehr knüpft die Geschichte an den Glauben an, daß die Dioskuren als Führer und Helfer im Streit erschienen; die Spartaner suchen sie als solche durch Theoxenien herbeizurufen; es ist also wahrscheinlich ein gelegentliches und kein jährliches Fest. Auf diesen Glauben an die Epiphanie der Dioskuren gründet sich die Tat der beiden messenischen Jünglinge, die als Dioskuren verkleidet in dem spartanischen Lager erscheinen und, ehe der Trug erkannt wird, viele Spartaner niedermachen. Das Fest waren wahrscheinlich die Theoxenia.[7]) — Für das spartanische Fest der Dioskuren darf auch der Waffentanz in Anspruch genommen werden.[8])

---

1) Polyän, strat. 6, 1, 3. 2) Pind. Ol. 3, 70ff.

3) A. a. O. V. 1; Eur. Hel. 1668ff.

4) CIG 1444 Z. 13 *ἀγωνο[θέτιν] τῶν σεμν[ο]τάτων Διοσκο[υ]ρείων*. Pind. N. 10, 52 kann nicht mit Sicherheit auf diesen Agon bezogen werden; s. o. S. 394.

5) Paus. 4, 27, 2 *Λακεδαιμονίων δὲ ἐπὶ στρατοπέδου Διοσκούροις ἑορτὴν ἀγόντων καὶ ἤδη πρὸς πότον καὶ παιδιὰς τετραμμένων μετὰ τὸ ἄριστον, ὁ Γώνιππος καὶ ὁ Πάνορμος χιτῶνας λευκοὺς καὶ χλαμύδας πορφυρᾶς ἐνδύντες ἐπί τε ἵππων τῶν καλλίστων ὀχούμενοι καὶ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς πίλους, ἐν δὲ ταῖς χερσὶ δόρατα ἔχοντες ἐπιφαίνονται Λακεδαιμονίοις. οἱ δὲ ὡς εἶδον, προσεκύνουν τε καὶ εὔχοντο, ἀφῖχθαι δοκοῦντές σφισιν αὐτοὺς ἐς τὴν θυσίαν τοὺς Διοσκούρους.*

6) So Bethe, P.-W. 5, 1110.

7) Dafür spricht neben der Epiphanie das *ἄριστον*: erst nach diesem gaben sich die Spartaner der Ausgelassenheit hin; vgl. daß die Athener den Dioskuren in dem Prytaneion ein *ἄριστον* vorsetzten (Komiker bei Athen. 4 p. 137E.).

8) Platon, De leg., 7 p. 796B *κατὰ δὲ Λακεδαίμονα Διοσκόρων* (sc. *ἐνόπλια παίγνια*); andere Stellen s. P.-W. 5, 1092 u.; daß der Tanz in Lakonien dem Kult der Dioskuren angehörte, bezeugt auch der Umstand, daß die Erfindung des karyatischen Tanzes ihnen zugeschrieben wird.

In *Delphi* kommen Dioskureia vor unter den Mahlen der Labyaden.[1])

In der dorischen Kolonie *Kyrene* ist ein Fest der Dioskuren überliefert.[2]) Daß es Theoxenien waren, bei denen auch Silphion, der Stolz der Stadt, auf den Tisch der Götter gelegt wurde, geht aus den Berichten über die Epiphanie der Dioskuren bei Phormio hervor; obgleich die Varianten sich nicht vereinigen lassen, stimmen sie doch in bezug auf den kyrenäischen Kult überein.[3])

Auf *Delos* gab es ein Heiligtum der Dioskuren mit ihren Bildern.[4]) Im Targelion wurde ihnen eine *ἐπίκρασις* genannte Spende dargebracht[5]), alsō wohl Wein mit Wasser vermischt. Das erinnert an die Theoxenien, zu welchen Bakchylides Fr. 28 sie einlädt; er verspricht kein Stieropfer, keine prächtigen Zurüstungen, sondern Gesang und süßen Wein in böotischen Bechern. Wein war natürlich bei allen Theoxenien unerläßlich; das delische Opfer ist also eine Verkümmerung der Theoxenien.

Auf *Paros* wurden Theoxenien mit Opfer und Bewirtung des Volkes gefeiert; der Schmaus der Menschen schließt sich natürlich an das Göttermahl an.[6])

Auch in *Karthaia* auf Keos gab es Theoxenien.[7])

In *Tomi* wurde den Dioskuren und der Göttermutter ein jährliches Opfer für die Rettung der Stadt gebracht von den wegen der

1) SIG² 438 Z. 175.

2) Schol. Pind. P. 5, 6 *ἢ ὅτι ἐπιφανῶς ἄγουσιν οἱ Κυρηναῖοι τὰ Διοσκούρεια Βάττου πρώτου καταδείξαντος τὴν εὐχήν.*

3) Nach Theopompos bei Suidas s. v. *Φορμίων* war Ph. ein Krotoniate, nach Paus. 3, 16, 3 wohnte er in Sparta. Suidas fügt am Schluß aus anderer Quelle hinzu *ἀλλὰ καὶ Θεοξένια αὐτοῦ ἄγοντος ἐκάλεσαν αὐτὸν οἱ Διόσκοροι πρὸς Βάττον ἐς Κυρήνην· καὶ †ἀνέστη τε ἔχων σιλφίου καυλόν.* Ein Vermittelungsversuch Meineke FCG. 2, 1227 ff.

4) Die Statue des einen der Dioskuren wird aufgeputzt, BCH 27 (03) 71 Z. 58 f.

5) In den Rechnungen des J. 250 a. a. O. Z. 60 im Targelion *εἰς ἐπίκρασιν τοῖς Διοσκούροις FΓΗ|||| · καὶ ἀνακαθάρασι τὸ Διοσκούριον* ||||; ebenso im J. 180 BCH 6 (82) 23 Z. 187; ungewisses Jahr 29 (05) 504 Nr. 167 A Z. 87; im J. 279 BCH 14 (90) 397 Z. 98 ohne Datum.

6) IG XII, 5, 129 Z. 55 ff. *νῦν τε πολέμαρχος αἱρεθεὶς καὶ [τυ]χόντος αὐτῶι τοῦ ἱεράζειν τοῖς Διοσκό[ροις] ἐν τῆι θυσίαι τῆι γενομένει τοῖς Θεοξενίοις [βουλ]ό[μενο]ς συνεπαύξειν τοῖς θεοῖς τὴν πανή[γυρ]ιν κ[αὶ ἅ]παντας μετέχειν τῶν ἱερῶν ἐπελθὼν [ἐπὶ] τὸν δῆμον ἐπαγγέλλεται δημοθοινήσειν [ἐν τ]οῖς Θεοξενίοις.*

7) In dem Verzeichnis der Schuldner des heiligen Schatzes IG XII, 5, 544 B Z. 9 u. 25 kommen als Kassen vor *Θεοξενιακά* und *Ἀσκληπιακά*; die erste ist deutlich für die Feier der Theoxenien bestimmt, die zweite für Asklepios oder sein Fest. Daher ergänzt man B 1 Z. 2 f. *τῆι Θεο]ξενίαι.*

karischen Seeräuber angestellten Wächtern.[1]) In jener Zusammenstellung tritt die Verschmelzung mit den Kabiren hervor, an deren Spitze eine der Göttermutter ähnliche Göttin stand (o. S. 399).

Da die Dioskuren als kühne Reiter und Beschützer der Gymnastik Vorbilder der Ritterschaft sind, würde man erwarten, daß viele Agone ihnen beigelegt seien. Daß das Gegenteil der Fall ist, zeigt, daß, obgleich diese Züge in den Sagen stark hervortreten, der Kult anders geartet war; da er hauptsächlich Privatkult war, kam er für die Agone wenig in Betracht. Über den Agon in Sparta s. S. 420. In der unweit Halikarnaß gefundenen Siegerliste SIG[2] 679 Z. 15 kommen Dioskuriasten vor, die Dittenberger z. St. mit Wahrscheinlichkeit Rhodos zuschreibt.

Die Anakeia in Plotheia galten den Dioskuren, die in Attika *Ἄνακες* genannt wurden; das Fest dürfte aber eine weitere Verbreitung gehabt haben, da Theodoret es neben sehr allgemeinen Festen nennt[2]). Den *Ἄνακτες παῖδες* (vgl. S. 213) wurden in *Amphissa* Mysterien gefeiert[3]), die der Vermischung mit Kureten und Kabiren zu verdanken sind.

Dryops.

Der Eponymos des Dryoperstammes hatte in der Dryoperstadt *Asine* in Messenien einen Kult[4]), von dem es nicht bekannt ist, ob er von dem alten Wohnsitz mitgebracht worden sei. Dieser Zweifel wird vielen unnötig erscheinen, man muß aber bedenken, wie viele Stammheroen durch spätere Fiktion geschaffen sind. Dem sei, wie es wolle; die trieterische Periode des Festes ist bemerkenswert und zeigt wohl dionysischen Einfluß. Dryops, der Eichenmann, den seine genealogischen Verbindungen auch als Arkader erweisen, muß wie seine Tochter Dryope ein alter Baumgott sein, obgleich nur sein Name die Vermutung stützt. Dieser Umstand nebst dem, daß nach dem Volksglauben die ersten Menschen aus einer Eiche oder einem anderen Baum entstanden sind[5]), muß mit in Betracht gezogen

1) Österr. Mitth. 14 (91) 22 ff., Nr. 50 Z. 35 ff. *τὸ δοθὲν ἑαυτοῖς εἰς ἀπαρχὴν παρὰ τῆς πόλεως αὐξήσαντες καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν θύουσιν ὑπὲρ τοῦ δήμου τῆς σωτηρίας Μητρὶ θεῶν καὶ Διοσκόροις.*

2) Theodoret. aff. cur. 7 p. 885 Schulze.

3) Paus. 10, 38, 7 *ἄγουσι δὲ καὶ τελετὴν οἱ Ἀμφισσεῖς Ἀνάκτων καλουμένων παίδων· οἵτινες δὲ θεῶν εἰσιν οἱ Ἄνακτες παῖδες, οὐ κατὰ ταὐτά ἐστιν εἰρημένον, ἀλλ' οἱ μὲν εἶναι Διοσκούρους, οἱ δὲ Κούρητας, οἱ δὲ πλέον τι ἐπίστασθαι νομίζοντες Καβείρους λέγουσι.*

4) Paus. 4, 34, 11 *τοῦτο δὲ Δρύοπος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα ἀρχαῖον. ἄγουσι καὶ παρὰ ἔτος αὐτῷ τελετήν.*

5) Hierauf hat Welcker, G. G. 1, 784 u. A. 28 hingewiesen; s. auch Mannhardt, AFWK 17.

werden bei der Untersuchung über die in den alten Sagen wie in der modernen Wissenschaft viel umhergetriebenen Dryopen.

Eileithyia

wurde hauptsächlich von schwangeren Frauen angerufen[1]), und es ist ein gutes Beispiel von dem Zwang, den ein regelmäßiger Festzyklus ausübt, daß auch sie ein jährliches Opfer erhalten hat. Auf *Delos* wurde es im Posideon in der Palästra dargebracht, wohl weil diese den geeignetsten Platz für den nachfolgenden großen Festschmaus bot.[2]) Dazu wurde ein Hymnus des Olen gesungen.[3]) Das Fest war wahrscheinlich althergebracht. Ist es zufällig, daß die Kosten in den ältesten Rechnungen den höchsten Betrag aufweisen?[4])

Eleuthera

heißt die kleinasiatische mütterliche Göttin in Lykien. Sie hat Panegyris mit Agon in *Myra*[5]) und *Sura*[6]). In *Termessos* stiftete der Priester T. Kl. Floros ihr ein silbernes Prozessionsbildnis (BCH 23 (99) 299, Nr. 23). Vermutungsweise führt Dittenberger auf sie die verstümmelte Inschrift aus *Tlos*, OGI 557, zurück, in der der Name der Gottheit, der Prozession und Opfer gelten, fehlt.

Eros.

Der Eros des alten thespischen Kultes, dessen Gegenstand ein unbehauener Stein war, wird allgemein als ein Gott der Zeugungskraft aufgefaßt, wahrscheinlich mit Recht, obgleich wir wenig von ihm wissen. Sein Fest, die *Erotidia* oder Erotia, ist als Agon wohlbekannt

1) P. V. C. Baur, Eileithyia, Philol. Suppl. 7, 453 ff.; die erweiterte Ausgabe (The university of Missouri Studies I, 4 (02)) ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

2) Im J. 301 (BCH 14 (90) 506 A. 4) *τοῖς Εἰλευθυιαίοις δὶς παρὰ Χάρητος* ΔΔFⱵ· *εἰς τἆλλα* ΔΔ. J. 279 (a. a. O. 399 Z. 116) *εἰς τὴν θυσίαν τῆι Εἰλειθύηι* ΔΔF. J. 250 (BCH 27 (03) 74 Z. 84) *εἰς ἱερὰ τεῖ Ἐλειθύει τὰ γενόμενα ἐν τεῖ παλαίστραι* ΔΔF. Rechnung für den Schmaus aus unbekanntem Jahr (BCH 29 (05) 525, Nr. 179 Z. 12 f.) *Λόγος τῶν εἰς Ἐιλειθύαια ἀπὸ τῶν* ΔΔΔΔ *προβάτων* Δ$\frac{||||}{||||}$ *πυροὶ* ⱵΔ· *τυρὸς* $\frac{||}{||}$· *ἐρέβινθοι, κύαμοι* $\frac{||||}{||||}$· *σήσαμα* $\frac{||}{||}$· *μέλι* $\frac{||}{||}$· *στεφανώματα* ||||· *ἀρτοκόπωι* $\frac{||}{||}$· *λάχανα* $\frac{|||}{|||}$· *τάριχος* $\frac{|||}{|||}$· *θύον* FⱵ· *κάρυα* $\frac{||}{||}$· *οἶνος* Γ$\frac{|||}{|||}$.

3) Paus. 1, 18, 5 *θύουσί τε Εἰλειθυίᾳ Δήλιοι καὶ ὕμνον ᾄδουσιν Ὠλῆνος.*

4) Ob die o. (S. 405 A. 3) erwähnten Hundeopfer regelmäßig oder zufällig waren, ist zweifelhaft.

5) Die Opramoasinschr. XIII C 29 ff. u. ö.

6) Petersen u. v. Luschan, Reisen in Lykien usw. S. 45, Nr. 23.

und sehr berühmt.[1]) Von der öffentlichen Feier ist sonst nichts bekannt, dagegen werden private an dem Fest dargebrachte Opfer erwähnt.[2])

Aus naheliegendem Grunde wurde Eros ein in den Gymnasien sehr verehrter Gott, dessen Bild dort neben Hermes und Herakles aufgestellt wurde. Ein Fest, das hierher gehört, ist aus *Samos* bekannt; es hat den Namen *Eleutheria* und feiert also irgend ein politisches Ereignis, in dem das Verhältnis zwischen Liebhabern und Eromenoi hineingespielt hatte, welches so oft zu kriegerischen und politischen Taten entflammte.[3])

Eumeniden.

Die in dem Heiligtum der Eumeniden[4]) nahe *Sikyon* begangene Feier zeigt, daß sie unterweltliche, segnende Mächte sind. Das Opfertier soll wie so oft in den Opfern an Demeter trächtig sein, es ist aber nicht eine Sau, sondern ein Schaf; dazu werden Honiggetränk und Blumen dargebracht;[5]) auf den Reliefs aus Argos (s. u.) halten die Eumeniden Blumen. Mit ihnen empfingen auch die Moiren ein Opfer.

Der Kult ist in dem Peloponnes nicht selten; vielleicht sind die Eumeniden mit den oben besprochenen arkadischen großen Göttinnen verwandt.[6]) Sie hatten noch einen Tempel in Keryneia und an dem *Δακτύλου*

1) Erwähnt Paus. 9, 31, 3; Athen. 13 p. 561 E; Schol. Pind. Ol. 7, 153; Inschriften bes. in IG VII; später Kaisareia Erotidia Romaia genannt; penteterisch, Plut., amat. p. 748 f., wo mehr über die Beliebtheit des Festes.

2) Ein solches wollten der Vater des Sprechers in dem Amatorius Plutarchs a. a. O. und seine Frau bei den Erotidien darbringen wegen der Schlichtung eines Streites zwischen ihren Schwiegereltern, eine Angelegenheit, die dem Gott der (ehelichen) Liebe wohl zustand. Konon c. 24 führt als Aition für das Opfer eine Version der Narkissossage an; von dem Kult heißt es *καὶ ἐξ ἐκείνου Θεσπιεῖς μᾶλλον τιμᾶν καὶ γεραίρειν τὸν Ἔρωτα καὶ πρὸς ταῖς κοιναῖς θεραπείαις καὶ ἰδίᾳ θύειν ἔγνωσαν.* Die Geschichte, die mit der Männerliebe wirtschaftet, ist späte Erfindung.

3) Athen. 13 p. 561 F *Σάμιοι δέ, ὥς φησιν Ἐρξίας ἐν Κολοφωνιακοῖς, γυμνάσιον ἀναθέντες τῷ Ἔρωτι τὴν διὰ τοῦτον ἀγομένην ἑορτὴν Ἐλευθέρια προσηγόρευσαν. δι' ὃν θεὸν καὶ Ἀθηναῖοι ἐλευθερίας ἔτυχον.*

4) Über sie zuletzt Harrison, Prol. 253 ff.

5) Paus. 2, 11, 4 *ἐν ἀριστερᾷ διαβᾶσι τὸν Ἀσωπόν ἐστιν ἄλσος πρίνων καὶ ναὸς θεῶν ἃς Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Σικυώνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσι· κατὰ δὲ ἔτος ἕκαστον ἑορτὴν ἡμέρᾳ μιᾷ σφισιν ἄγουσι θύοντες πρόβατα ἐγκύμονα, μελικράτῳ δὲ σπονδῇ καὶ ἄνθεσιν ἀντὶ στεφάνων χρῆσθαι νομίζουσιν. ἐοικότα δὲ καὶ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῶν Μοιρῶν δρῶσιν· ὁ δέ σφισιν ἐν ὑπαίθρῳ τοῦ ἄλσους ἐστίν.*

6) Ob der Beiname der Demeter in Onkeion, Erinys, hierfür spricht, ist bei der grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen Eumeniden und Erinyen zweifelhaft. Für Argos liegt die Sache anders: die unten vermutete Identität der Eumeniden und Demeter Erinys ist literarisch zurechtgemacht.

μνῆμα bei Megalopolis[1]) und eine durch drei dort gefundene Votivreliefs gesicherte Kultstätte in der Nähe von H. Johannes, eine halbe Stunde östlich von *Argos.*[2]) Da nun Ptolemäos Hephästion erzählt, daß Orest an dem Festtage der Demeter Erinys geboren sei[3]), so zielt dies wahrscheinlich auf die vorauszusetzende Feier der Eumeniden in Argos, die als segnende, unterirdische Göttinnen leicht Demeter untergeordnet werden konnten.

Flüsse.

Flüsse und Quellen wurden sehr lebhaft verehrt. Die Gottheit und ihr Natursubstrat wurden gar nicht voneinander getrennt; das Opfer oder wenigstens das Blut des Opfertieres wird in das Wasser hineingetan.[4]) Auch dieser Kult hat sich dem Schema des jährlichen Festzyklus eingefügt. Wie große Bedeutung man dem Opfer an den Flußgott beimaß, zeigt Messenien, wo nach der Sage der König selbst alljährlich dem *Pamisos* geopfert haben soll;[5]) also war ein solches Opfer wenigstens später üblich.

Acheloos ist ein Wassergott von allgemeiner Geltung[6]), der an den verschiedensten Orten verehrt worden ist. Jährliche Begehungen sind ein Agon in Akarnanien[7]) und ein in den Fasten von Mykonos vorgeschriebenes Opfer.[8])

Dem *Alpheios* wurden, wie ein später Gewährsmann erzählt, bei der olympischen Panegyris Gaben aller Art in die Fluten gesenkt;[9]) in der Altis hatte er zwei Altäre, den einen gemeinschaftlich mit Artemis.[10])

---

1) Paus. 7, 25, 7; 8, 34, 2.

2) AM. 4 (79) Tf. 9 u. 10, S. 152f.

3) Ptol. Heph. 3 bei Phot., bibl. cod. 190 p. 148bf. *ὡς Ὀρέστης κατὰ τὴν ἑορτὴν τεχθείη τῆς Δήμητρος τῆς καλουμένης Ἐρινύος.*

4) Beispiele s. o. S. 71f. u. 359 A. 1.

5) Paus. 4, 3, 10 *Συβότας δὲ ὁ Δωτάδα τῷ τε ποταμῷ κατεστήσατο τῷ Παμίσῳ κατὰ ἔτος ἕκαστον θύειν τὸν βασιλεύοντα.*

6) S. z. B. Usener, Göttern. S. 15; das Material bei Wentzel in P.-W. s. v.

7) Schol. Townl. Ω 616 *Ἀκαρνᾶνες δὲ καὶ ἀγῶνα αὐτῷ ἐπιτελοῦσιν.*

8) SIG² 615, v. Prott, FS. Nr. 4 Z. 34 *[τῆι] αὐτῆι ἡμέραι* (7. Hekatombaion) *Ἀχελώιωι τέλειον καὶ δέκα [ἄρ]νες. τούτω[ν τρί]α, τέλειον καὶ ἕτερα δύο, πρὸς τῶι [βωμ]ῶι σ[φάττ]ετ[αι], τὰ [δὲ ἄ]λλα ἐς τὸν ποταμόν. ὁ ἐργαζόμεν[ος τὸ χωρ]ίον ἐν Σα .... τοῦ Ἀχελώιου μίσθωμα ἀποδιδ[ό]τω [αὐτοῦ τῶι] Ἀχ[ελώι]ω[ι ... καὶ] τοῦτο καταθυέσθω ....*

9) Achill. Tat. 1, 18 *ὅταν οὖν ᾖ ἡ τῶν Ὀλυμπίων ἑορτή, πολλοὶ μὲν εἰς τὰς δίνας τοῦ ποταμοῦ καθιᾶσιν ἄλλος ἄλλα δῶρα.*

10) Paus. 5, 14, 6; dieses auch Schol. Pind. Ol. 5, 10.

Die Einwohner von Lilaia warfen an einem Fest Kuchen als Opfer in die Quelle des böotischen *Kephissos*.[1])

Ge.

Daß die unbestimmte Gestalt der Mutter Erde für eine Kultgottheit wenig paßt, ist o. S. 313 bemerkt worden. Wenn aber *Γᾶς ἄεθλοι* erwähnt werden, so muß doch dahinter irgend ein Kultfest liegen. Wo sie abgehalten wurden, ist leider sehr ungewiß.[2]) Opfer an Ge Chthonia auf Mykonos s. S. 13 u. 279.

Helena

wurde als Göttin in Sparta und Therapne verehrt. In Therapne stand Menelaos neben ihr; es wurde beiden als Göttern geopfert.[3]) Die Ausdrucksweise a. a. O. legt es nahe, an ein regelmäßig wiederkehrendes Opfer zu denken. In der Tat wurde hier ein Fest abgehalten; denn daß die Jungfrauen zu Wagen nach dem Heiligtum fuhren[4]), geschah aus Anlaß eines Festes wie bei den Hyakinthien; das Heiligtum muß auch, wie Therapne, etwas von der Stadt entfernt gewesen sein. Das Fest dürften die Heleneia sein.[5])

Hier fehlen bezeichnende Kultgebräuche; sonst ist aber die Verehrung der Helena eins der deutlichsten Beispiele für den Baumkult.[6]) Was in dem Epithalamion der Helena die zwölf Gespielinnen ihr versprechen, an ihre heilige Platane einen Lotoskranz zu hängen, über die Wurzeln Öl auszugießen und in die Rinde einzugraben: „verehre mich; ich bin Helenas Baum“[7]), hat Mannhardt als Aition eines Kult-

---

1) Paus. 10, 8, 10 *οἱ Λιλαιεῖς, οἳ ἐς τοῦ Κηφισοῦ τὴν πηγὴν πέμματα ἐπιχώρια καὶ ἄλλα ὁπόσα νομίζουσιν ἀφιᾶσιν ἔν τισιν εἰρημέναις ἡμέραις, καὶ αὖθις ἐν τῇ Κασταλίᾳ φασὶν αὐτὰ ἀναφαίνεσθαι.*

2) Pind. P. 9, 102; s. die Kommentatoren, bes. Böckh, z. St.

3) Isocr. Enkom. Hel. 63 *ἔτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς* (M. u. H.) *ἁγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν, οὐχ ὡς ἥρωσιν, ἀλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις οὖσιν.*

4) Hesych s. v. *κάνναθρα· ἀστράβη ἢ ἅμαξα πλέγματα ἔχουσα, ὑφ' ὧν πομπεύουσιν αἱ παρθένοι, ὅταν εἰς τὸ τῆς Ἑλένης ἀπίωσιν.*

5) Hesych s. v. *Ἑλένεια· ἑορτὴ ἀγομένη ὑπὸ Λακώνων.* Dagegen ist es zweifelhaft, ob Hesych s. v. *Θεραπνίδια· ἑορτὴ παρὰ Λάκωσιν* hierher gehört; es kann ein anderes, in Therapne gefeiertes, Fest gemeint sein; vgl. L. Weber, quaest. lacon. Diss. Göttingen 1887 S. 59.

6) Auf Rhodos die *Ἑλένη δενδρῖτις* Paus. 3, 19, 10; vgl. auch das Kraut *ἑλένιον*. Auch Menelaos knüpft an den Baumkult an, Wide, LK. 345f.

7) Theokr. 18, 39 *ἄμμες δ' ἐς δρόμον ἦρι καὶ ἐς λειμώνια φύλλα*
ἑρψεῦμες στεφάνως δρεψεύμεναι ἁδὺ πνέοντας.

gebrauchs erkannt, nur verlegt er ihn irrtümlich nach Therapne. Kaibel hat durch scharfe Interpretation die weiteren Einzelheiten des Kultes gewonnen.[1]) Die zwölf Jungfrauen des Hochzeitschors, die vornehmsten der Stadt, sind aus dem Kultkollegium der Helena entlehnt. Da sie am folgenden Morgen nach dem Dromos und auf die Wiese gehen wollen, um Kränze zu binden, folgert Kaibel mit Recht, daß das Kultlokal bei dem Dromos lag, wo der Platanenhain wuchs, in welchem ein Helenaheiligtum sich befand (Paus. 3, 14, 15). Bemerkenswert ist, daß sowohl hier wie in Therapne der Kult den Jungfrauen eigen war; man darf wohl schließen, daß auch der Kult in Therapne ein Baumkult war. Vielleicht war das städtische Heiligtum nur eine Filiale.

Helios

hat sich wie Hestia von seinem Natursubstrat nicht losgelöst; seine Persönlichkeit ist daher wenig ausgeprägt und sein Kult gering. Es mag sein, daß Sonnenkulte und Sonnenmythen einmal zahlreicher gewesen sind als in der historischen Zeit;[2]) ihr Gegenstand hat aber nicht Helios geheißen, insofern er ein persönlicher Gott war. Daß das sinnbezeichnende Wort als Name für den Sonnengott aufkam, ist ein Beweis für die Sinnlichkeit der Anschauung. Besonders in dem Peloponnes werden Kultstätten des Helios erwähnt, die an alte, vergessene Sonnengebräuche anknüpften; nur in einer Kolonie, *Rhodos*, hat der Kult größere Bedeutung erhalten. Dort wurden die glänzenden *Halieia* gefeiert, die zu den vornehmsten Festen Griechenlands zählten.[3]) Prozession und Opfer erwähnt der Romanverfasser Xenophon;[4]) alljährlich wurde dem Helios eine Quadriga ins Meer gestürzt.[5]) Der

43 *πρᾶταί τοι στέφανον λωτῶ χαμαὶ αὐξομένοιο*
πλέξασαι σκιερὰν καταθήσομεν ἐς πλατάνιστον,
πρᾶται δ' ἀργυρέας ἐξ ὄλπιδος ὑγρὸν ἄλειφαρ
λαζύμεναι σταξεῦμες ὑπὸ σκιερὰν πλατάνιστον·
γράμματα δ' ἐν φλοιῷ γεγράψεται, ὡς παριών τις
ἀννείμῃ, δωριστί· σέβου μ'· Ἑλένας ϙυτόν εἰμι.

1) Mannhardt, AFWK. 22; Kaibel, Herm. 27 (92) 255f.

2) Rapp, s. v. in R.-L. vertritt stark diese Ansicht.

3) Athen. 13 p. 561F.; Aristid. rh. XLIII p. 808 Dind. usw.; viele Inschriften bes. in IG XII, 1; penteterisch, da große und kleine unterschieden werden SIG² 679 Z. 14. Siehe auch die Priesterliste aus Kameiros SIG² 609; was hier das hinzugefügte Wort *Διπανάμια Ἁλίεια* bedeutet, ist rätselhaft.

4) Xenoph. Ephes. 5, 11 *ἑορτὴ δέ τις ἤγετο μεγαλοπρεπής, δημοσίᾳ τῶν Ῥωδίων ἀγόντων τῷ Ἡλίῳ, καὶ πομπή τε καὶ θυσία καὶ πολιτῶν ἑορταζόντων πλῆθος.*

5) Festus s. v. *October equus, — — — Rhodii, qui quotannis quadrigas Soli consecratas in mare iaciunt, quod is tali curriculo circumvehi fertur mundum.*

angegebene Grund dürfte richtig sein. Das Pferd wurde Helios wie Poseidon geopfert, weil es ihm heilig war.[1]) Der Meeressturz ist eine Nachahmung des poseidonischen Opfers, die dadurch erleichtert wurde, daß man die Sonne in das Meer hinuntertauchen sah und auch so darstellte. Wenn aber Stengel a. a. O. diesem Opfer chthonische Bedeutung zu vindizieren sucht, so ist das ein Mißbrauch des Wortes chthonisch.[2])

Eine Bestätigung dieser Hypothese könnte uns eine Inschrift aus *Smyrna* zu liefern scheinen.[3]) Der Vater eines großen Priesters des Helios Apollon Kisauloddenos stiftete Statuen dieses Gottes, der Artemis und des Men, dazu viel Kultgerät, Altar und Tempel mit Bildern des Pluton-Helios und der Kure-Selene, zuletzt einen Schlüssel, der in der Prozession getragen wurde. Das ist aber eine wilde Kultmengerei der nachchristlichen Zeit, die für einen alten chthonischen Helios nicht sprechen kann. Jedoch ist die Zusammenstellung auffällig. Steckt in Pluton-Helios nicht die ägyptische Vorstellung von der nächtlichen Sonne, die das Reich der Toten durchwandelt? Die parallele Kure-Selene ist viel leichter zu erklären. Der Mond ist der Freund alles Zaubers und Spuks; Selene wird sogar τριοδῖτις genannt[4]) und steht der Hekate nahe; von ihr ist der Weg zu Kore-Persephone kurz.

Hephaistos.

Wie wenig der lesbische, mit den Telchinen verwandte Lokalgott[5]) Hephaistos trotz seiner Aufnahme in den Olymp und trotz aller Sagen

1) Auch auf einem Gipfel des Taygetos bei Bryseai wurden u. a. dem Helios Pferde geopfert, Paus. 3, 20, 5; mehr bei Stengel, Arch. f. Religionswiss. 8 (05) 206 f.

2) Zwar wurden die den Unterirdischen dargebrachten Tiere ganz vernichtet und weinlose Spenden ihnen ausgegossen; das sind aber keine ausschließlich dem chthonischen Kulte anhaftenden Merkmale. Für die holokaustischen Opfer zeigen dies die mit den Laphrien verwandten Opfer an Artemis und andere Götter. Der Sturz ins Wasser ist die für die Wassergottheiten charakteristische Opferweise. νηφάλια werden außer dem Helios auch Mnemosyne, Musen, Nymphen (d. h. Quellgottheiten!), Aphrodite Urania und sogar Dionysos dargebracht, was Stengel selbst (Gr. Kultusalt.[2] 93) anführt.

3) SIG[2] 583. Dittenberger z. St. meint, daß das Priestertum jährlich war, zweifelt aber daran, weil die Stiftung so großartig ist. Mir scheint es deutlich, daß es sich um die Aufnahme eines bisherigen Privatkults in den Staatskult durch das Z. 6 erwähnte Psephisma handelt. Die große Freigebigkeit ist bedingt durch den Übergang des Kultlokals und -geräts an den Staat. Jetzt tritt auch ein von dem Staat bestellter Priester an die Stelle des Sohnes, der bisher im Auftrag seines Vaters Priester gewesen war. 4) Plut., de fac. lun. p. 937 F.

5) Wilamowitz, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen 1895, S. 217 ff.

in Wirklichkeit in die griechische Religion eingedrungen ist, zeigt sich am besten darin, daß es ihm außer in Athen völlig an Festen gebricht. Das einzige Beispiel böte Epidauros, wenn die sehr unsichere Ergänzung richtig ist.[1])

Hestia

ist ein einleuchtendes Beispiel dafür, daß die kultische Handlung und die an den Ort dieser Handlung sich anknüpfenden Vorstellungen das Primäre sind, und daß ein Gebrauch lange Zeit als Selbstzweck ausgeübt werden kann, ehe sich daraus eine Gottheit entwickelt. Hestia hat nie volle Persönlichkeit erlangt, fast gar keine Mythen werden von ihr erzählt. Das Wort *ἑστία* mag mit *Vesta* identisch sein (vgl. jedoch Nachtrag), die Heiligkeit des Herdes und viele an ihm verrichtete Gebräuche waren den Griechen und den Italikern (wie auch anderen Völkern) gemeinsam; das beeinträchtigt nicht den Satz, daß die persönliche Göttin Hestia späteren Ursprungs ist.[2]) Die Grundlage ist gemeinsam, die Göttinnen aber selbständig daraus entwickelt. Die Gebräuche am Herd wurden täglich vollzogen, oder waren an bestimmte Gelegenheiten des Familienlebens gebunden; eine jährliche Feier konnte nur aus dem Kulte des staatlichen Herdes im Prytaneion entstehen. In *Naukratis* finden wir eine solche als Feier des Gründungsdatums der Stadt, das durch die Errichtung des Staatsherds gegeben war.[3]) Auf *Kos* erhält Hestia Tamia ein Opfer zugleich mit Zeus Polieus[4]), mit dem sie als Göttin des staatlichen Lebens aufs engste verbunden war, und nach den isthmischen Fasten ein Kuchenopfer.[5])

Homonoia

erhielt ein Opfer auf *Kos.*[6])

Hylas.

Der Gebrauch, der zu dem Mythos von Hylas Anlaß gegeben hat, wird mit Recht als mysisch angesehen, mag jedoch hier erwähnt

1) IG IV, 932 Z. 34 *ἔν] τε [τ]ᾶι [τ]ῶ[ν Ἀφα]ισ[τ]ίων θυσίαι.*

2) Vielleicht ist sie sogar nachhomerisch, wie oft behauptet worden ist. Doch dies ist unsicher.

3) Athen. p. 149 D; vgl. S. 115 A. 3. Votivinschrift an Hestia auf Vasenscherben aus Naukratis, Ann. of the Brit. School at Athens 5 (98/99), 53 ff.

4) SIG² 616 = v. Prott, FS. Nr. 5, Z. 21 ff.; s. o. S. 18 f.

5) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 401 = v. Prott, FS. Nr. 10 Z. 9 *Ἱστίαι ταμίαι πλα[κοῦντα.*

6) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 401 = v. Prott, FS. 10, Z. 9 *Ὁ]μονοίαι ὄιν.*

werden, da die Sage ein Eigentum der griechischen Mythologie geworden ist. Da die Nymphen den schönen Knaben hinab in das Wasser gezogen hatten und Herakles ihn vergebens gesucht hatte, feierten die Einwohner von Kios-Prusias als Erinnerung daran ein Fest.[1]) Als Hauptsache erscheint das Umherschweifen im Walde, nur Antoninus Liberalis erwähnt das Opfer bei der Quelle. Mannhardt, M F. S. 55 ff., hat bei Hylas wie bei dem mariandynischen Bormos, der auch beim Wasserholen verschwindet und unter Klagegesang gesucht wird, auf das Verschwinden in der Quelle das Hauptgewicht gelegt. Er deutet es so, daß der Aufseher der Schnitter oder eine Puppe unter Klagegesang in einen Bach geworfen wurde; es wäre also das bekannte Wassertauchen. Das ist einseitig; in dem Gebrauch tritt das vergebliche Suchen vor allem hervor. Es wäre zu wünschen, daß dieses in den Vegetationsgebräuchen nicht selten vorkommende Motiv[2]) aufgehellt würde. Es kann nicht verglichen werden mit dem Suchen nach dem Maikönig, weil dies mit dem Finden endet; vielmehr zielt es auf die abgemähte oder weggeführte Ernte.

Ino und Leukothea.

Ino ist in Böotien, auf dem Isthmos und in Lakonien zu Hause. In den Vorstellungen des Altertums war sie immer eine Göttin des Meeres und des Wassers; ob sie etwas anderes oder mehr gewesen ist, bleibt sehr unsicher. Das Traumorakel bei Thalamai in Lakonien ist umstritten und besser beiseite zu lassen.[3])

1) Ant. Lib. 26 *Ὕλᾳ δὲ θύουσιν ἄχρι νῦν παρὰ τὴν κρήνην οἱ ἐπιχώριοι καὶ αὐτὸν ἐξ ὀνόματος εἰς τρὶς ὁ ἱερεὺς φωνεῖ.* Strab. 12 p. 564 *καὶ νῦν δ' ἔτι ἑορτή τις ἄγεται παρὰ τοῖς Προυσιεῦσιν καὶ ὀρειβασία θιασευόντων καὶ καλούντων Ὕλαν, ὡς ἂν κατὰ ζήτησιν τὴν ἐκείνου πεποιημένων τὴν ἐπὶ τὰς ὕλας ἔξοδον.* Schol. Apollon. Argon 1, 1357 *οἱ γὰρ Κιανοὶ ὅμηρα ἔδοσαν Ἡρακλεῖ καὶ ὤμοσαν μὴ λήξειν ζητοῦντες Ὕλαν*; vgl. Suidas u. Photius s. v. *Ὕλαν κραυγάζειν.*

2) Vor allem ist Demeter die Suchende; für Damia und Auxesia ist das gleiche aus dem S. 414 A. 5 zitierten Sprichwort zu erschließen; auch die Flucht des Dionysos zu den Musen (S. 274) dürfte hierher gehören.

3) Paus. 3, 24, 1. Maaß in seiner wertvollen Untersuchung, Griechen und Semiten auf dem Isthmos von Korinth, S. 106 ff., legt mehr Gewicht auf dieses Inkubationsorakel in Thalamai im 'Inneren' von Lakonien, weniger auf das Quellorakel bei Epidauros Limera. Thalamai liegt jedoch nur drei Kilometer vom Meere entfernt, wenn E. S. Forster, wie es scheint, richtig auf Grund von Inschriftenfunden die Stätte in dem Dorfe Kutiphari erkennt (Ann. of the Brit. School at Athens 10 (03/04) 161 f.). Es ist richtig, daß ein Quellorakel nicht nur einer Quellengottheit zukommt. Um von den gewöhnlichen Orakelquellen wie der Kastalia zu schweigen, erwähne ich solche, wo man die Zukunft in dem Wasser erschaut. Demeter besitzt eins in Patrai (Krankenheilung), Apoll ein anderes in Kyaneai

Ino hatte ein Quellorakel bei *Epidauros Limera,* das wie ihre übrigen Kultstätten in Lakonien unweit des Meeres lag.[1] Dieses Orakel hatte ein sehr einfaches und altertümliches Gepräge; man verlangte nur ja oder nein als Antwort. Man erschloß die Zustimmung oder Ablehnung der Göttin daraus, daß ihr Wasser die bei dem Fest als Opfergaben hineingeworfenen Brote annahm oder nicht.[2] Also wird Ino hier wirklich Wasser- und Quellgöttin gewesen sein.[3]

Die berühmteste Kultstätte der Ino war auf dem Isthmos, wo die Sage die Kadmostochter von dem molurischen Felsen ins Wasser springen läßt. Auf dem Wege nach dem Prytaneion in *Megara* hatte sie ein Heroon und empfing dort ein jährliches Opfer. Hier wurde sie mit Leukothea identifiziert.[4] Maaß hat a. a. O. nachgewiesen, daß Ino und Leukothea ursprünglich verschieden sind und durch das Sprungmotiv verbunden wurden. Das ist das Mittel der Identifikation, nicht aber der Grund. Ein innerer Anknüpfungspunkt ergibt sich, wenn man anerkennt, daß Ino eine böotisch-dorische Wasser- bzw. Meeresgöttin ist, wie Leukothea eine ionische, die zuerst wunderbar schön in dem ionischen Schiffermärchen, *ε* 351 ff., erscheint und in *Milet* mit einem Knabenagon gefeiert wird.[5] Von ihr sind auch

(Paus. 7, 21, 11 ff.). In einer Quelle auf Tainaron sah man früher Schiffe und Häfen (Paus. 3, 25, 7), gewiß holte man daraus Orakel; wem die Quelle heilig war, ist nicht überliefert. Auch im außergriechischen Volksglauben ist solches gar nicht unerhört; der serbische Held Marko z. B. schaut sein Geschick in einem Brunnen. Die Wassermantik ist weit verbreitet; einen *ὑδροσκοπήσαντα καὶ ἱερατεύσαντα Διονύσου* nennt eine Inschrift bei Heuzey et Daumet, Miss. en Macédonie, S. 280 Nr. 113. Nun erwähnt Pausanias in Thalamai eine heilige Quelle. Die Möglichkeit muß offen gehalten werden, daß man hier von dem älteren Quellenorakel zu dem moderneren Inkubationsschlaf übergegangen ist, wie es in Oropos geschehen ist (S. 458 A. 4). Übrigens macht Pasiphae der Ino dieses Orakel streitig, Plut. Agis 9 u. a.; s. ferner Wide, LK. 247 ff.; Rohde, Psyche² 1, 188 A. 5. Weihungen an Pasiphae, Forster, a. a. O. S. 188. 1) Brasiai Paus. 3, 24, 4; Thalamai s. o.

2) Paus. 3, 23, 8 *προελθόντι δὲ ἐν δεξιᾷ δύο που σταδίους ἔστιν Ἰνοῦς καλούμενον ὕδωρ, μέγεθος μὲν κατὰ λίμνην μικράν, τῆς γῆς δὲ ἐν βάθει μᾶλλον. ἐς τοῦτο τὸ ὕδωρ ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς Ἰνοῦς ἐμβάλλουσιν ἀλφίτων μάζας. ταύτας ἐπὶ μὲν αἰσίῳ τοῦ ἐμβαλόντος καταδεξάμενον ἔχει τὸ ὕδωρ· εἰ δὲ ἀναπέμψαιτο σφᾶς, πονηρὸν κέκριται σημεῖον.*

3) Die Erklärung des Namens als Kurzform für *Ἰναχώ*, Inachosnymphe (Maaß a. a O. 106), ist ansprechend; das wäre eine Spezialisierung wie Acheloos.

4) Paus. 1, 42, 7 *καὶ Λευκοθέαν τε ὀνομασθῆναι παρὰ σφίσι πρώτοις φασὶν αὐτὴν καὶ θυσίαν ἄγειν ἀνὰ πᾶν ἔτος.*

5) Konon 33 bei Photios, bibl. cod. 186 *καὶ περὶ τοῦ Κύκνου τοῦ συλληφθέντος ἄμφω τοῖς παισὶ καὶ τῆς ἔριδος καὶ τοῦ τῆς Λευκοθέας φάσματος, ὡς εἴποι τε τοῖς παισὶ πρὸς Μιλησίους φάναι τιμᾶν αὐτὴν καὶ παίδων ἀγῶνα γυμνικὸν τελεῖν αὐτῇ· ἡσθῆναι γὰρ αὐτὴν τῇ ἔριδι τῶν παίδων.*

die wohl von einem Verein in *Teos* gefeierten *Leukathea*[1]) und der chiische und lampsakenische Monat Leukathion kaum zu trennen, obgleich der Vokalismus Schwierigkeiten macht. Auch auf dem dorischen *Kreta* findet sich der Kult der Ino; die *Inacheia* sind als ein ihr zugehöriges Fest bezeugt.[2]) Unsicher ist die Beziehung zu den *Inyneia* auf *Lemnos*.[3])

Nun tritt aber Leukothea in Theben[4]) und Chaironeia[5]) auf. Da die Namen Ino und Leukothea unterschiedslos gebraucht werden, ist es sehr möglich, daß die thebanische Göttin eigentlich Ino, nicht Leukothea hieß; Plutarch zog aber diesen Namen vor, weil man bei ihm vornehmlich an die von ihm mit Mater Matuta verglichene Meeresgöttin dachte, weniger an die Sagen. Die Inosage ist ja thebanischen Ursprungs. In *Theben* opferte man ihr und hielt ihr eine Totenklage ab. Den Kult in *Chaironeia* vergleicht Plutarch mit dem der Mater Matuta in Rom. Die Ähnlichkeit der Gebräuche ist beim ersten Blick auffallend, aber ganz äußerlich. Mater Matuta war eine Frauengöttin. Daß in Chaironeia der Eintritt Sklaven und

1) CIG 3066 Z. 25 *ἀναγγεῖλαι αὐτῶν τὸν στέφανον τοῖς Λευκαθέοις μετὰ τὰς σπονδάς, ἐν ἧι ἂγ γίνεται ἡμέραι ἡ συμμορία.* Vgl. das Leukothion auf Delos, oft erwähnt BCH 6 S. 25 Z. 205; 14 S. 504 A. 2; 29 S. 449, Nr. 144 Z. 24.

2) Hesych s. v. *Ἰνάχεια· ἑορτὴ Λευκοθέας ἐν Κρήτῃ* ⟨*τῆς*⟩ *ἀπὸ Ἰνάχου. τῆς* add. Maaß a. a. O. 104, der die Glosse verwendet, um Ino mit Inachos zu verbinden. 3) Hesych s. v. *Ἰνύνια· ἑορτὴ ἐν Λήμνῳ.*

4) Plut., apophth. lac. p. 228E *τοῖς δὲ συμβουλευομένοις τῶν Θηβαίων περὶ τῆς ἱερουργίας καὶ τοῦ πένθους, ἣν ποιοῦνται τῇ Λευκοθέᾳ, συνεβούλευσεν* (Lykurg)· *εἰ μὲν θεὸν ἡγοῦνται, μὴ θρηνεῖν· εἰ δὲ ἄνθρωπον, μὴ ἱερουργεῖν ὡς θεᾷ.* Dieselbe Antwort in derselben Sache wird auch Xenophanes aus Elea beigelegt (Aristot. rhet. B, 26, p. 1400b, die Fragenden sind Eleaten). Plutarch schreibt ihm dreimal (p. 171E, 379B, 736D) dieselbe Äußerung über Osiris zu. Zu Xenophanes paßt sie ja vorzüglich, aber gerade weil man nicht versteht, was Lykurg mit dem thebanischen Kulte zu schaffen hat, erhellt es, daß diese Form die ursprünglichere ist, und daß die Anekdote in Wirklichkeit dem Volkswitz entstammt, der das Widerspruchsvolle des Kultes bemerkt und scharf pointiert hat. Also muß auch Theben der richtige Ort sein; die Eleaten sind in die andere Version nur deswegen hineingekommen, weil sie die Landsleute des Xenophanes waren.

5) Plut., qu. rom. p. 267D *διὰ τί δούλαις τὸ τῆς Λευκοθέας ἱερὸν ἄβατόν ἐστι, μίαν δὲ μόνην αἱ γυναῖκες εἰσάγουσαι παίουσιν ἐπὶ κόρρης καὶ ῥαπίζουσιν*; (in Rom; folgt Aition; hier steht *Ἰνώ*!) *διὸ καὶ παρ' ἡμῖν ἐν Χαιρωνείᾳ πρὸ τοῦ σηκοῦ τῆς Λευκοθέας ὁ νεωκόρος λαβὼν μάστιγα κηρύσσει· μὴ δοῦλον εἰσιέναι, μὴ δούλαν, μὴ Αἰτωλόν, μὴ Αἰτωλάν.* Vgl., daß den Doriern der Eintritt in den Athenatempel auf der Akropolis von Athen verwehrt war, Hdt. 5, 72; das Verbot gegen Eintritt von Sklaven ist nicht selten.

Ätolern verboten war, ist eine Einschränkung, die viele Analogien hat und für den Kult belanglos ist.

Kotyto.

Der Kult der Kotyto stammt aus Thrakien, wo ihr den dionysischen ähnliche Orgien gefeiert wurden. Nach Athen und Korinth ist er früh verpflanzt worden und wurde dort bald verrufen wegen des Wassertauchens, in dem man jetzt einen Regenzauber sieht, und der auf das Geschlechtliche sich beziehenden Zeremonien, die zu schlimmen Ausschweifungen entarteten.[1]) In *Sizilien* war eine andersartige, aber doch verwandte Sitte auf Kotyto übertragen worden. Nüsse und Kuchen wurden an einen Maizweig gehängt, der von den Festteilnehmern geplündert wurde.[2]) Die genaue Übereinstimmung mit dem, was bei unserem Maibaum oft geschieht, ist fast überraschend, und die von Mannhardt gegebene Deutung als sakramentale Aneignung des Fruchtsegens ist für beide zutreffend. Vgl. auch die Eiresione.

Kureten.

Die Kureten treten wie die gleichartigen Wesen, die Korybanten usw., in der Heortologie sehr zurück; diese trägt nichts bei zur Lösung des verwickelten Problems. Das eigentümliche Fest, das die Kureten in *Messene* haben[3]), muß aber nachdrücklich betont werden. Der Umstand, daß Tiere aller Art in die Flammen des Scheiterhaufens hineingeworfen und verbrannt werden, stellt diesen Ritus in dieselbe Reihe mit den Laphrien; ob die Tiere auch lebendig verbrannt wurden, wird nicht gesagt. Es ist möglich, aber unsicher;

1) Schon vom Ende des 5. Jh. bezeugt, vgl. die *Βάπται* des Eupolis. *Εἰθύφαλλοι* wird sogar eine *τελετὴ τῇ Κοτυτοῖ* (ms. *κωκυτοῖ*) genannt, Bekk., an. 1, 246. S. Mannhardt, AFWK. 258f.; Rapp in RL. s. v. Kotys und von der älteren Literatur Lobeck, Aglaoph. 1007ff.

2) [Plut.], prov. alex. 78 *ἁρπαγὰ Κοτυττίοις· Κοτύττια ἑορτή τίς ἐστι Σικελική, ἐν ᾗ περί τινας κλάδους ἐξάπτοντες πόπανα καὶ ἀκρόδρυα ἐπέτραπον ἁρπάζειν.* Diejenigen, die den Maizweig plünderten, wurden *δράξοντες* genannt; s. die schlimm zusammengestrichene Hesychglosse *δράξων· ἐν Σικελίᾳ ἱερόν, εἰς ὃ οἱ γεωργοὶ εὐχὰς ἔπεμπον· ὅθεν καὶ δράσοντες* (Musurus: *δράξοντες*) *ἐκλήθησαν*; sie bestätigt, daß es ein Bauernfest war. Die andere von Lobeck herangezogene Glosse, Et. m. *δράξων*, zeigt, daß das Wort auf jeden, der sich etwas aneignete, ausgedehnt wurde, wie den Marktdieb oder den diebischen Bordellwirt. *Κοτυτταρίς* ist ein sizilischer Name, Theokr. 6, 40.

3) Paus. 4, 31, 9 *πλησίον δὲ Κουρήτων μέγαρον, ἔνθα ζῷα τὰ πάντα ὁμοίως καθαγίζουσιν· ἀρξάμενοι γὰρ ἀπὸ βοῶν τε καὶ αἰγῶν καταβαίνουσιν ἐς τοὺς ὄρνιθας ἀφιέντες ἐς τὴν φλόγα.*

bei anderen Opfern dieser Gattung wurden sie zuerst getötet. Der Sinn ist S. 54 erläutert worden; es ist ein Vegetationszauber. Bemerkenswert ist nun, daß das Fest in Messene den Kureten zugeeignet wird. Ob diese Zuteilung ursprünglich ist oder nicht, ist nicht zu entscheiden; jedenfalls lehrt sie, daß die Korybanten den Vegetationsdämonen nahetreten konnten, wenn sie nicht gar solche waren. Hierauf deuten noch ein paar schwache Spuren. Ihr Tanz war auch ein Regenzauber (Gruppe, GM. 899); daß sie *δενδροφυεῖς* heraufwachsen[1]), deutet ebenfalls auf irgend eine Verknüpfung mit dem Baumkult.

Ein anderes Fest der Kureten gab es in *Ephesos*. Der große Artemiskult hatte veranlaßt, daß ein Hain bei der Stadt Ortygia genannt wurde, und daß dieser für die Stätte ausgegeben wurde, wo Leto ihre Kinder geboren hatte. Die Kureten, die auf dem Berg Solmissos oberhalb des Haines hausten, waren auch in diesen Sagenkreis hereingezogen worden; man erzählte, daß sie ihren Waffentanz dort aufgeführt hätten, damit die eifersüchtige Hera die Niederkunft nicht bemerke. Hier wurde eine jährliche Feier von dem Priesterkollegium der Kureten begangen.[2]) Das Kollegium ist das Ebenbild der mythischen Kureten, nicht umgekehrt[3]), wodurch nicht ausgeschlossen wird, daß der rituelle Tanz sich auf die mythischen Wesen projiziert hat. Für das Verständnis der Kureten ergeben die Nachrichten so gut wie nichts; über die mystischen Opfer, die das Kollegium veranstaltete, ist weiter nichts bekannt; ob die Mahlzeiten und Gelage sich mit den Theoxenien berühren, muß dahingestellt bleiben.

Leto.

Die überlieferten Feste der Leto sind ganz farblos. Auf *Delos* wurde ihr neben anderen Göttern im Posideon und Lenaion geopfert

1) Bergk, PLG[4] fr. incert. 84, 5ff.; das Wort ist mit Immisch, RL. 2, 1597, auch auf sie, nicht nur auf die Korybanten zu beziehen.

2) Strab. 14 p. 640 *πανήγυρις δ' ἐνταῦθα συντελεῖται κατ' ἔτος, ἔθει δέ τινι οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι· τότε δὲ καὶ τῶν Κουρήτων ἀρχεῖον συνάγει συμπόσια καί τινας μυστικὰς θυσίας ἐπιτελεῖ.* Das Kollegium ist in dem ephesischen Volksbeschluß SIG[2] 186 Z. 1 *οἱ νεωποῖαι καὶ οἱ κούρητες* von Dittenberger z. St. erkannt, der außer der Strabonstelle aus Gr. Inscr. in Brit. Mus. 3, 596B Z. 8 einen *πρωτοκούρης* heranzieht. In Ephesos ist jüngst „eine Reihe ca. 1,20 m dicker unkannelierter Säulentrommeln, die von einem Heiligtum der Kureten herrühren und zahlreiche Listen der Mitglieder dieses Priesterkollegiums tragen", gefunden worden; Arch. Anz. 1905 S. 56f.; näheres bes. über die Organisation s. Österr. Jh. 8 (05) Beibl. S. 77.

3) Dieses behauptet zuletzt Wilamowitz Eur. Her.[1] 1, 84; dagegen Immisch, RL. 2. 1594

(S. 149); die *Letia* werden zusammen mit den Artemisien erwähnt (S. 209).[1]) Das Bundesheiligtum der *Lykier* war ein Letoheiligtum, in dem ein Ehrendekret für einen Agonothet der Panegyris gefunden worden ist.[2]) *Letoeia Pythia* in *Hierapolis* C I G 3910. Über Leto Phytia und die Ekdysia in Phaistos s. S. 370.

Linos.

Die Linossage, welche die ursprünglichsten Züge bietet, ist die argivische. Ob Linos in Argos heimisch ist, oder Gebräuche und Sage später auf ihn übertragen worden sind, ist eine andere Frage. Das Aition wird öfters erwähnt.[3]) Nach Konon wird Linos, Sohn des Apoll und der Psamathe, von Hunden zerrissen. Krotopos tötet seine Tochter, was Apoll mit einer Pest rächt. Um den göttlichen Zorn zu beschwichtigen, rät das Orakel Linos und Psamathe durch Gebete und Klagelieder der Frauen zu versöhnen; so wird das Fest *Arnis* im Monat Arneios eingerichtet, bei dem alle begegnenden Hunde

---

1) Das Letoon mit dem Palmbaum BCH 29 (05) 449 Nr. 144 A Z. 39; Strab. 10 p. 485.

2) Benndorf u. Niemann, Reisen in Karien u. Lykien, S. 122 Nr. 93.

3) Paus. 1, 43, 7 und mit ihm übereinstimmend Statius, Theb. 1, 562 ff.; Konon 19 bei Photios, bibl. cod. 186, der von dem Fest sagt: *οἱ δὲ τά τε ἄλλα ἐτίμησαν αὐτοὺς καὶ γύναια ἅμα κόραις ἔπεμπον θρηνεῖν Λίνον. αἱ δὲ θρήνους ἀντιβολίαις μιγνῦσαι τάς τε ἐκείνων καὶ τὰς σφετέρας ἀνέκλαιον τύχας — — — μῆνά τε ὠνόμασαν Ἀρνεῖον, ὅτι ἀρνάσι Λίνος συνανετράφη καὶ θυσίαν ἄγουσι καὶ ἑορτὴν Ἀρνίδα κτείνοντες ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ κυνῶν ὅσους ἂν εὕρωσι.* Was auf das Angeführte folgt, ist für das Fest belanglos. Da die Seuche nicht aufhört, verläßt Krotopos Argos und gründet Tripodiskoi. Es ist eine Erweiterung durch den Anschluß einer anderen Sage; das bekannteste Beispiel von diesem Typus ist die taurische Fahrt des Orestes. Die Version bei Pausanias ist nicht ursprünglicher. Einmal läßt er den springenden Punkt, die Stiftung des Festes, weg. Ferner erzählt er, daß nach dem Tode des Linos durch die Hirtenhunde Apoll die Poine sandte, die den Müttern ihre Kinder wegraffte. Koroibos tötet das Ungeheuer, geht nach Delphi, um sich dem Gott zur Rechenschaft zu stellen, darf nicht nach Argos zurückkehren, sondern wird durch göttliche Fügung Gründer von Tripodiskoi. Auf dem Markte zu Megara wurde sein Grabmal gezeigt, auf dem Disticha über ihn und Psamathe und ein Bild, das ihn die Poine tötend darstellte, sich befanden. Koroibos war also ein megarischer Landesheros und der eigentliche Gründer von Tripodiskoi. Den Argivern gefiel es, an die Stelle von Koroibos ihren Krotopos zu schieben, und sie hängten diese Sage an die Linossage an; dadurch kam anderseits Koroibos später in die Linossage hinein. Poine stammt wohl aus dem Grabbild. Über das Epigramm Anth. Pal. 7, 154 s. Crusius, RL. 2, 1654.

erschlagen werden; dieses erzählt übereinstimmend Älian.[1]) Das Fest heißt deswegen *Kynophontis*.[2]) Aus diesen Nachrichten ist eine wohlgerundete Kombination zusammengefügt worden. Linos sei eine Personifikation der Vegetation, die in der Glut des Hochsommers sterbe; sein Tod sei wie der des Adonis von Frauen beweint worden. Die Gluthitze des Sommers verkörpere sich aber in dem himmlischen Hund, Sirius; deshalb werden die Hunde zur Sühne getötet.[3]) Mannhardt sieht in Linos den in der Ernte sterbenden Dämon des Weinwuchses oder der Feldfrüchte, der Lityerses, Maneros, Bormos analog ist, eine notwendige Modifikation dieser Auffassung.

Diese Hypothese hat aber schwache Punkte. Linos selbst ist, abgesehen von dem argivischen Kult, von dem unten mehr die Rede sein wird, eine sehr schattenhafte Gestalt und nichts als die Personifikation des Liedes[4]); daher sind ihm die verschiedensten Genealogien angedichtet worden. Das zeigt sich sehr gut in seiner Verbindung mit den Musen in der mittelgriechischen Sage und in dem Kult auf dem *Helikon*. In einer Nische an dem Weg nach dem Musenhain befand sich ein Bild von ihm, dem vor dem Fest der Musen ein Voropfer dargebracht wurde.[5]) Das ist sicher jung; bezeichnend ist, daß neben ihm die abstrakte Eupheme, die Amme der Musen, ein Standbild hatte. Es gibt (außer in Argos, s. A. 6) nicht das geringste Anzeichen, daß ein Linos wirklich besungen wurde, auch keine Gebräuche oder Andeutungen, die Linos zu der Ernte in Beziehung setzen, wie es bei Lityerses und Bormos der Fall ist. Denn die Zeitlage des argivischen Festes ist eine Folge der Hypothese, nicht umgekehrt, und daß bei Homer, Σ 570, das Linoslied bei der Weinlese gesungen wird, ist kein Beweis. Hesiod, für den Linos schon der Musensohn ist, läßt dagegen das Lied ertönen *ἐν ειλαπίναις τε χοροῖς τε.*[6]) Es ist möglich, daß ein

1) Älian, N. A. 12, 34 *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις, ἃς καλοῦσιν Ἀρνηΐδας, οἱ αὐτοί*, (die Argiver) *ἐὰν κύων ἐς τὴν ἀγορὰν παραβάλῃ, ἀναιροῦσιν αὐτόν.*

2) Athen. 3 p. 99E *μὴ καί τινα Κυνοφόντιν ἑορτὴν ποιησώμεθα ἀντὶ τῆς παρ' Ἀργείοις ἐπιτελουμένης.*

3) Welcker, Kl. Schr. 1, 8ff.; P.-R. 463; Greve in RL. s. v. Linos; vgl. Mannhardt, AFWK. 281f.

4) Ich unterlasse es mit Absicht, darüber zu urteilen, ob Linos aus dem semitischen *ai lenu* entstanden sei und ob der Gesang eigentlich nur in dem Wiederholen dieser Wörter bestand; Welcker a. a. O. 34 u. a.

5) Paus. 9, 29, 6 *μετ' αὐτὴν* (sc. Eupheme) *Λίνος ἐστὶν ἐν πέτρᾳ μικρᾷ σπηλαίου τρόπον εἰργασμένῃ· τούτῳ κατὰ ἔτος ἕκαστον πρὸ τῆς θυσίας τῶν Μουσῶν ἐναγίζουσι.* Folgt der Mythos.

6) Hesiod, fr. 211 Rzach [1], 192 [2]. So auch Eur. Herc. 348. Dieselbe allgemeine Geltung des Liedes ist auch bei Konon zu erkennen. Er sagt zwar, daß Linos

melancholisches Schnitter- oder Winzerlied so verallgemeinert werden konnte; um diese Annahme glaubwürdig zu machen, mußte dieser Charakter als der ursprüngliche bezeugt sein. Welcker a. a. O. S. 35 hat feinsinnig den Hang des Volkes, besonders im Süden, zu schwermütigen Melodien auch bei fröhlichen Gelegenheiten hervorgehoben als eine Erklärung für den trauernden Charakter des Linosliedes. Noch heute sind die Lieder und Melodien, die das griechische Volk singt, und mit denen es seine Tänze begleitet, unendlich schwermütig. So wird es auch in Altgriechenland gewesen sein; vgl. das zitierte Hesiodfragment. Man braucht daher keine besondere Gelegenheit, bei der das Linoslied zuerst vorgetragen wurde, aufzusuchen, um seinen wehmütigen Charakter zu erklären.

Die erwähnte Hypothese stützt sich ferner vor allem auf den argivischen Kult. Die sommerliche Festzeit wird daraus erschlossen, daß man den Hundetotschlag in Beziehung zum Hundsstern setzt. Wer an eine Bedeutung der Sternmythologie in den alten, volkstümlichen Festen glaubt, mag dies gelten lassen, muß aber bedenken, daß Hunde zwar oft getötet und geopfert werden, daß dies aber niemals gerade für die Hundstage bezeugt ist. Daher muß man die Zeitlage des Festes bis auf weiteres unentschieden lassen.

Die drei heortologischen Tatsachen sind: der Name Arnis oder Arneides, der Hundetotschlag und die Linosklage. Die erste, von der eigentlich auszugehen wäre, muß zurückgestellt werden. Der Hundetotschlag ist unverkennbar eine Reinigungs- und Sühnzeremonie. Daß jeder Hund, der den Markt betritt, getötet wird, bedeutet, daß er sich selbst als das von einem höheren Willen nach dem Fest- und Opferplatz geführte Opfer darbietet. Analoges ist uns öfters begegnet (s. S. 16). Wenn das Linoslied allgemein gesungen wird und nicht nur diesem Feste eigentümlich ist, so muß man annehmen, daß das beliebte Lied allmählich ein fester Bestandteil des Festes geworden ist, ohne ihm von Anfang an anzugehören; eine Annahme, die nichts Unglaubliches in sich schließt. Wie fügt sich das Aition dazu? Linos ist der Träger — sein Lied wird bei dem Fest gesungen. Er wächst unter den Herden auf — das Fest heißt das Lämmerfest. Er wird von Hunden zerrissen — bei dem Fest werden die Hunde totgeschlagen. Um den Tod des Linos zu erklären, braucht man nicht den Tod des Adonis als Analogie. Als Anlaß zu dieser Dichtung sind der Hundetotschlag, für den ein

---

in Argos beweint wurde, und daß das Lied, da es bei allen beliebt war, dann als παντὸς πάθους παρενθήκη gesungen wurde. Der Entwickelungsgang ist aber der umgekehrte gewesen.

Grund ausfindig gemacht werden sollte, und die trauernden Weisen der Linosklage völlig ausreichend.[1])

Das Fest wird die Lämmertage genannt. Es kann aber nicht diesen Namen nur deswegen haben, weil Lämmer geopfert und gegessen wurden. Lämmer und Schafe waren die gewöhnlichsten Opfertiere und also gar nicht charakteristisch. Ein Festname drückt doch immer etwas dem Fest Eigentümliches aus. Die einzige Deutung ist dann, daß das Fest sich auf den Schutz und das Gedeihen der neugeborenen Lämmer und damit natürlich auf die ganze Herde überhaupt bezieht.[2]) Dazu paßt vorzüglich der Sühnecharakter; das Opfertier war der Begleiter der Herden, der sühnekräftige Hund. Auch das Aition spielt unter den Hirten. Nun werfen aber die Mutterschafe im Frühjahr, zu Ostern sind jetzt die rechten Lämmertage in ganz Griechenland. Das Fest wird also in das Frühjahr gefallen sein.[3])

Μέγιστοι θεοί.

Welches die 'Größten Götter' zu *Triteia* in Achaja waren, ist eine nicht zu beantwortende Frage. Es ist nicht einmal ersichtlich, ob sie jungen Ursprungs sind oder alte Parallelgestalten zu den großen Göttern und Göttinnen Arkadiens bieten. Der Vergleich mit den *δρώμενα* des Dionysos zeigt, daß die Feier mystischer Natur war.[4])

Θεοὶ Μειλίχιοι.

Die *Θεοὶ Μειλίχιοι* in *Myonia* in Lokris und ihr nächtliches Opfer sind längst herangezogen worden, um die chthonische Bedeutung

1) Ein paar Spuren scheinen auf Regenzauber hinzudeuten: die Mutter Psamathe, falls sie wirklich als Quellnymphe aufzufassen ist (der Name ein nicht seltener Quellname, Greve in RL. 2, 2062), und der Altar des Zeus Hyetios, der neben dem Sühngotte Apollon Agyieus auf dem Grab des Linos und seiner Mutter stand (Paus. 2, 19, 8); sie sind aber zu unsicher, um zu weiteren Schlüssen verwendet werden zu können. Für eine Festzeit im Hochsommer passen sie jedenfalls nicht; denn der sichere Mißerfolg würde gelehrt haben, daß Regenzauber nicht in den Hundstagen vorgenommen werden darf.

2) Aus Sühnzeremonien zum Schutz der Herden will Perdrizet den Hermes Kriophoros erklären, BCH 27 (03) 311 ff.; vgl. o. S. 393 A. 1.

3) Lübbert, De Aegidis et sacris Carneis, Progr. Bonn 1883 S. 13, stellt das Fest zu den Karneen. Ebenso Sauppe, Ausgew. Schr. S. 296, der sich auf die von Lobeck gefundene Etymologie *κάρ = πρόβατον* beruft. Sachlich beweist das gar nichts.

4) Paus. 7, 22, 9 *ἐν Τριτείᾳ δὲ ἔστι μὲν ἱερὸν καλουμένων Μεγίστων θεῶν, ἀγάλματα δέ σφισι πηλοῦ πεποιημένα· τούτοις κατὰ ἔτος ἑορτὴν ἄγουσιν, οὐδέν τι ἀλλοίως ἢ καὶ τῷ Διονύσῳ δρῶσιν Ἕλληνες.*

des Zeus Meilichios zu erhärten. Sie sind in der Tat die in der entlegenen Gegend noch selbständig erhaltene Vorstufe zu ihm.[1])

Melikertes.

Daß Melikertes und Palaimon zwei ursprünglich selbständige Gottheiten waren und daß Melikertes kein Semite ist, hat Maaß nachgewiesen.[2]) Er ist vielmehr ein echt griechischer Gott der Bienenzucht, dessen Name den Honigschneider bedeutet. Dieser schöne Nachweis scheint gesichert, obgleich keinerlei Spuren im Kult auf den Honigschneider deuten und es für die Gleichsetzung mit Palaimon an einem inneren Grund gebricht. Melikertes zu Ehren sollen bekanntlich die isthmischen Spiele gefeiert worden sein; eine kultische Totenklage, die sicher an einem Fest stattfand, erwähnt Philostratos; s. o. S. 58 A. 2.

Μήτηρ θεῶν.

Der Staatskult mußte sich gegen die asiatische Göttermutter ablehnend verhalten; in dem Privatkult wurde sie dagegen viel verehrt. Die älteste Erwähnung ihres Festes bietet Herodot, der den Anacharsis die Weihen in *Kyzikos* lernen läßt. Er erwähnt nicht die Selbstentmannung, dagegen daß die Feier nächtlich war und daß die Feiernden Pauken schlugen und sich Bilderchen anhängten.[3]) Die samische Ansiedelung in *Minoa* auf *Amorgos* feierte *Metroa*, die von Epimenioi besorgt wurden. Eine gewählte Priesterin stand an der Spitze des Kultes, leitete die Weihen und erhielt einen Teil von den Opfergaben; ein Teil scheint der Göttin auf einen Tisch niedergelegt worden zu sein, also ein Göttermahl.[4]) In den Fasten von *Isthmos* auf *Kos* ist ein Opfer für die Göttin verzeichnet.[5]) Auf *Thera*

---

1) Paus. 10, 38, 8 *καί σφισιν ἄλσος καὶ βωμὸς θεῶν Μειλιχίων ἐστί· νυκτεριναὶ δὲ αἱ θυσίαι θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις εἰσί, καὶ ἀναλῶσαι τὰ κρέα αὐτόθι πρὶν ἢ ἥλιον ἐπισχεῖν νομίζουσι. deisque milicheis frugum* — — — bei dem Säkularfest des Augustus, Eph. epigr. 8, 227 Z. 11; in dem Säkularorakel Z. 29 heißen sie *δαίμονες μειλίχιοι.* — Es ist dasselbe Verhältnis wie zwischen Zeus Maimaktes und den *Μαιμακτῆρες* (IG XII, 2, 70).

2) Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmos von Korinth.

3) Hdt. 4, 76 *εὗρε γὰρ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνοὺς ὁρτὴν κάρτα μεγαλοπρεπέως, εὔξατο τῇ Μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἢν σῶς καὶ ὑγιὴς ἀπονοστήσῃ ἐς ἑωυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταὐτὰ κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσειν* — — — — — *ἐς ταύτην* (sc. *Ὑλαίην*) *δὴ καταδὺς ὁ Ἀνάχαρσις τὴν ὁρτὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῇ θεῷ, τύμπανόν τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα.*

4) SIG² 645; das letzte Z. 6, die jedoch sehr verstümmelt ist.

5) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 402 = v. Prott, FS. 11 Z. 6 *ἰκάδι· Θεῶν Μα[τρὶ* — — —

schenkte ein gewisser Archinos ihr ein Stück Land und stiftete Opfer am 5. Artemisios und 5. Hyakinthios ein (SIG² 630); das war aber ein Privatkult.

Meter Dindymene hatte in *Theben* ein Heiligtum, das nur an einem Tage im Jahr geöffnet war, also auch an diesem Tage ein Fest (Paus. 9, 25, 3).

Molos

ist in die Genealogie der kretischen Helden als Vater des Meriones eingereiht worden. Der Name bezeichnete ursprünglich ein kopfloses Bild, das an einem Fest gezeigt wurde.[1]) Die einzige Analogie, die meines Wissens sich hierzu beibringen läßt, ist die Sage von Lityerses, welcher die Fremden in eine Garbe einband und köpfte. Daß dies die Tötung des Wachstumsgeistes in der Ernte bedeutet, hat Mannhardt, MF. S. 1 ff., durch das Heranziehen von vielen nordeuropäischen Parallelen erläutert. Da wir aber von Molos nur die nackte Tatsache haben, daß sein Bild — es war kein Kultbild, sondern eine für das Fest zurechtgemachte Puppe, daher *εἴδωλον* — kopflos war und der Gebrauch in Griechenland vereinzelt dasteht, so ist die Zusammenstellung unsicher. Sonst fehlt jeder Anhaltspunkt.[2])

Musen.

Die Musen, die alten Quellgöttinnen, die Beschützerinnen aller geistigen Wirksamkeit geworden sind, hatten ihre Hauptkultstätte auf dem Helikon. Daß ihre alte Feier zu einem musischen Agon ausgestaltet wurde, ist selbstverständlich; noch Pausanias nennt Feier und Agon gesondert.[3])

1) Plut., def. orac. p. 417 E *ἐν Κρήτῃ χρόνον συχνὸν διάγων ἔγνων ἄτοπόν τινα τελουμένην ἑορτήν, ἐν ᾗ καὶ εἴδωλον ἀνδρὸς ἀκέφαλον ἀναδεικνύουσι καὶ λέγουσιν ὡς οὗτος ἦν Μόλος ὁ Μηριόνου πατήρ, νύμφῃ δὲ πρὸς βίαν συγγενόμενος ἀκέφαλος εὑρεθείη.*

2) Auch Dümmler in P.-W. 1, 390 sieht in Molos, doch ohne Berufung auf den Gebrauch, einen Vegetationsgeist, der, mit Adonis verwandt, gleich nach dem Beilager stirbt. Aber auch so wird das Aition für den Tod kaum erklärt und das kopflose Bild ist unverständlich. Von den Moleia (S. 468 f.) ist Molos besser getrennt zu halten.

3) Paus. 9, 31, 3 *ἑορτήν τε ἐνταῦθα οἱ Θεσπιεῖς καὶ ἀγῶνα ἄγουσι Μουσεῖα.* Er wurde von den Thespiern angestellt und war penteterisch, Plut., amat. p. 748 F. Umgewandelt zum Kranzagon im 3. Jahrhundert v. Chr. SIG² 693 u. IG VII, 1735; beide erwähnen die von den Theoren dargebrachten obligaten Opfer. Später Kaisareia Sebasteia Museia. Amphion aus Thespiai hatte dem Fest eine Monographie gewidmet, Ath. 14 p. 629 A. — Die Musen sind auch Gottheiten des Gymnasiums geworden, insofern dort auch geistige Bildung mitgeteilt wird (vgl. o. S. 394 A. 4). Daher Pompe in den koischen Gymnasialfasten am 19. Artemisios, SIG² 619 Z. 38.

Myiagros.

An dem Feste einer unbekannten Gottheit in *Aliphera* in Arkadien wurde ein Voropfer dem Heros Myiagros gebracht, damit die Fliegen die Opfernden nicht belästigten.[1] Zu demselben Zweck wurde in *Olympia* vor der Panegyris ein Stier geopfert; der Empfänger variiert; es werden Zeus *ἀπόμυιος*, ein Sondergott, zuletzt die Fliegen selbst genannt.[2] Älian, der zweimal diese Merkwürdigkeit erwähnt, knüpft daran die Nachricht, daß ebenso bei dem Fest des Apollon auf *Leukas* den Fliegen ein Voropfer gebracht wurde.[3] Es ist ein sehr gutes Beispiel für das Entstehen eines Sondergottes.[4] Es kann nicht bezweifelt werden, daß man zuerst den Fliegen selbst opferte, um sie zum Verschwinden zu veranlassen, wie es sowohl für Leukas wie für Olympia ausdrücklich angegeben wird. Da aber ein Opfer eine Gottheit als Adressat zu erfordern schien, entstand der Sondergott Myiagros oder Myiakores, der die Fliegen wegjagte; zuletzt ist er in Olympia in Zeus selbst aufgegangen.

Nemesis

tritt in Smyrna in Zweizahl auf; die Xoana waren hochheilig und der Kult sehr angesehen.[5] In späteren Zeiten werden Spiele erwähnt, die wohl an ein altes Fest angeschlossen worden waren.[6]

---

1) Paus. 8, 26, 7 *ἄγουσι δὲ καὶ πανήγυριν ὅτῳ δὴ θεῶν· δοκῶ δὲ σφᾶς ἄγειν τῇ Ἀθηνᾷ. ἐν ταύτῃ τῇ πανηγύρει Μυιάγρῳ προθύουσιν, ἐπευχόμενοί τε κατὰ τῶν ἱερείων τῷ ἥρωϊ καὶ ἐπικαλούμενοι τὸν Μυίαγρον· καί σφισι ταῦτα δράσασιν οὐδὲν ἔτι ἀνιαρόν εἰσιν αἱ μυῖαι.*

2) Paus. 5, 14, 1 *λέγονται δὲ κατὰ ταὐτὰ καὶ Ἠλεῖοι θύειν τῷ Ἀπομυίῳ Διί, ἐξελαύνοντες τῆς Ὀλυμπίας τὰς μυίας*, auch erwähnt im Et. m. p. 131 s. v. *ἀπόμυιος*; Clem. Alex. protrept. p. 33P. Plin. N. H. 10, 75 *Elei Myiacoren* (so zu lesen mit Usener!) (sc. *invocant*) *muscarum multitudine pestilentiam adferente, quae protinus intereunt, quo litatum est ei deo.* Antiphanes fr. 229/30K bei Athen. 1 p. 5A *ὅπερ Ὀλυμπίασί φασι ταῖς μυίαις ποιεῖν, βοῦν τοῖς ἀκλήτοις προκατακόπτειν πανταχοῦ.*

3) Älian. H. A. 5, 17; 11, 8 *οὐκοῦν τῆς πανηγύρεως ἐπιδημεῖν μελλούσης καθ' ἣν καὶ τὸ πήδημα πηδῶσι τῷ θεῷ, θύουσι βοῦν ταῖς μυίαις. αἱ δὲ ἐμπλησθεῖσαι τοῦ αἵματος ἀφανίζονται.* Heraklides Pont. *ἐν Κτίσεσιν ἱερῶν* bei Clem. Alex. protrept. p. 34P. mit Verwechselung von Aktion und der leukadischen Akte *ταῖς μυίαις προθύεσθαι βοῦν.*

4) Vgl. Usener, Göttern. 260. A. Lang, Myth, Ritual and Rel. 2^3, 222, sieht in den Opfern totemistische Reste!

5) Paus. 1, 33, 7. Über die Zweizahl Usener, Rh. M. 58 (03) 190.

6) CIG 3148; Österr. Mitth. 16 (93) 14 mit den Bemerkungen von Jung.

Nymphen.

Durch das Hervortreten der großen Götter sind die Nymphen heruntergedrückt worden und treten gewöhnlich in ihrem Gefolge auf. In dem Kult haben sie ihre alte Selbständigkeit besser gewahrt; jedoch haben sie auch hier oft einen Nymphagetes, wenn dieser Name auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird. An den Götterfesten nehmen sie, d. h. ihre menschlichen Nachahmerinnen, oft teil als Festtänzerinnen; seltener haben sie eigene Feste. Auf *Sizilien* hatten sie eine mehr private Feier, die wie die peloponnesischen Artemisfeste einen Hang zum Orgiasmus zeigte; sie war nächtlich und wurde mit frohem Tanz und Weingenuß gefeiert.[1])

Auf *Kos* hatten die Nymphen ein öffentliches Opfer, das von den Archonten einer Phyle verrichtet wurde, wobei sie die Mitglieder der Phyle bewirteten.[2])

Vermutlich in *Amphissa*, dessen Eponymos Amphissos ist, hatten die Nymphen ein Heiligtum, das in der Sage von Dryope erwähnt wird. Der Kult war ein alter Baumkult.[3]) Dort wurde ein Wettlaufen abgehalten[4]) wohl im Anschluß an ein Fest der Nymphen.

---

1) Timaios (l. 22) bei Athen. 6 p. 250 A *ἔθους ὄντος κατὰ Σικελίαν θυσίας ποιεῖσθαι κατὰ τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθυσκομένους ὀρχεῖσθαί τε περὶ τὰς θεάς.* Bloch in R. L. 3, 539 bezieht auf diese Schmausereien die in die Felswand einer Grotte eingehauene Inschrift IG XIV, 4 *Ἀριστοβούλα Θεοδώρου τὰ τρίκλειν[α] καὶ τὸν βωμὸν Νύμφαις*; vielleicht Nachhall eines älteren Göttermahls.

2) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 44 *τοίδε ἐστεφανώθην ἀρχεύσαντες καὶ τὰ ἱερὰ ἐχθύσαντες κατὰ τὰ πάτρια ταῖς Νύμφαις καὶ δεξάμενοι τὸς φυλέτας ἀξίως τᾶν Θεᾶν* Namen folgen.

3) Anton. Lib. 32, anders Ovid, Met. 330 ff. Dryope ist nach ihrer Natur selbst eine Nymphe (Hamadryade). Mit den Nymphen spielt und tanzt sie als Mädchen, zu ihnen kehrt sie zurück, nachdem sie Apoll den Sohn Amphissos geboren hat. Sie mußte aber eine Sterbliche werden, um in den Stammbaum der Dryoperkönige als Tochter des Dryops eingefügt zu werden. Nach Anton. wurde sie von den Hamadryaden geraubt, und anstatt ihrer erschien eine Schwarzpappel, neben der eine Quelle sprudelte; zwei andere Jungfrauen wurden in Fichten verwandelt. Nach Ovid wurde sie zu einem ungenannten Baum, weil sie Lotus gepflückt hatte, in den die gleichnamigen Nymphen verwandelt worden waren. Das Schwanken der Sage zeigt deutlich, daß es sich darum handelt, die Tatsache des Baumkults mit den späteren Vorstellungen von dem Götterkult zu vereinigen; s. Mannhardt, AFWK. 17 ff.

4) Anton. Lib. 32 *Ἄμφισσος δὲ ἀντὶ τῆς πρὸς τὴν μητέρα χάριτος ἱερὸν ἱδρύσατο νυμφῶν καὶ πρῶτος ἀγῶνα ἐπετέλεσε δρόμου· καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐπιχώριοι τὸν ἀγῶνα διαφυλάσσουσι τοῦτον· γυναικὶ δ' οὐχ ὅσιον παρατυχεῖν.*

Frauen waren von dem Zuschauen ausgeschlossen wie in Olympia (das Aition ist belanglos); an der Feier dürften sie teilgenommen haben.

Paian.

Da Paian ganz zu einer Epiklesis der großen Götter herabgesunken ist, darf das ihm in *Syrakusa* dargebrachte Opfer wohl dem Apoll zugeschrieben werden.[1])

Pan.

Es ist oben bemerkt worden, daß das Hirtenleben wenig Anlässe zu regelmäßig wiederkehrenden Feiern gibt. Daher fehlt es dem Hirtengott Pan an solchen auch in Arkadien, wo sein Kult sonst so stark ist; die altertümlichen arkadischen Feste sammeln sich bezeichnenderweise um die Göttinnen des Ackerbaues. Theokrit erzählt, daß die arkadischen Jünglinge, wenn es wenig Fleisch gab, sein Bild mit Meerzwiebeln zu peitschen pflegten. Die Scholien z. St. machen daraus ein Fest mit Chören nach bekanntem Muster und proponieren die Erklärung, daß die Choreuten sich an dem Gott rächten, wenn der Choreg mit dem Opferfleisch kargte.[2]) Das ist ein von dem abgeleierten Festschema ausgehendes Autoschediasma. Ein anderer Scholiast meint, daß Pan geehrt wurde, wenn die Jagd gut ausfiel, wenn schlecht, wurde er gepeitscht. Das wird ungefähr richtig sein; man darf wohl hinzufügen, daß, wenn der Nachwuchs der Herden fehlschlug, so daß Fleischnot, d. h. für Hirten Hungersnot, drohte, man zu diesem Mittel griff. Bei Theokrit erscheint es als ein Rache- und Strafakt; das wäre nichts Unerhörtes, vgl. die von Welcker G. G. 2, 662 angeführten Parallelen. Da aber bei dem Peitschen nicht dafür geeignete Ruten, sondern die kathartischen Meereszwiebeln verwendet werden, so muß man in die von Roscher gebilligte Ansicht

---

1) Mit Eisele in R. L. 3, 1246 gegen Usener, Göttern. 154. Cic. in Verr. act. II, 4, 128 *atque ille Paean sacrificiis anniversariis simul cum Aesculapio apud illos colebatur.*

2) Theokr. 7, 106 *κεἰ μὲν ταῦτ' ἔρδοις, ὦ Πὰν φίλε, μήτι τυ παῖδες*
Ἀρκαδικοὶ σκίλλαισιν ὑπὸ πλευράς τε καὶ ὤμως
τανίκα μαστίσδοιεν, ὅτε κρέα τυτθὰ παρείη.
Schol. z. St. *οἱ Ἀρκάδες ἐπὶ θήραν ἐξιόντες, ἂν μὲν εὐτυχήσωσι, τιμῶσι τὸν Πᾶνα· εἰ δὲ τοὐναντίον, σκίλλαις ἐμπαροινοῦσι, παρόσον ὄρειος ὢν τῆς θήρας ἐπιστατεῖ. Μούνατος δέ φησιν ἑορτὴν Ἀρκαδικὴν εἶναι, ἐν ᾗ οἱ παῖδες τὸν Πᾶνα σκίλλαις βάλλουσι· γίνεται δὲ τοῦτο, ὅταν οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον θύσωσι καὶ μὴ ἱκανὸν ᾗ τοῖς ἐσθίουσι.*

Mannhardts einstimmen[1]), daß es in Wirklichkeit der Schlag mit der Lebensrute war, der dem Gott seine Zeugungs- und Schaffenskraft erhöhen sollte. Aus dem Vorgetragenen erhellt, daß von einem regelmäßigen Fest kaum die Rede sein kann; es darf wenigstens nicht mehr als bezeugt angesehen werden.[2])

Außer in Athen ist ein Panfest nur auf *Delos* bekannt; es stammt sicher aus Athen.[3])

Rhea.

Opfer auf *Kos*[4]) und in *Milet*[5]); an dem letzteren Ort erhalten zwei Daktylen ein Voropfer.

Semele.

Opfer auf *Mykonos* am 11. Lenaion, s. o. S. 279 u. 287. In den *Λύσιοι τελεταί* in *Theben* hatte Semele einen Platz, da ihr Bild in dem nur bei der Feier geöffneten Tempel stand; ob das Bild aber wirklich das der Semele war, kann bezweifelt werden; s. S. 302 A. 2.

Tyche.

Daß die Stadtgöttin Tyche ein Fest erhält, ist natürlich, aber nur aus *Lampsakos* bekannt; ein Agon *Tycheia* ist in der dort gefundenen Inschrift CIG 3644 erwähnt.

Winde.

Ebensowenig wie bei den Flüssen werden bei den meteorologischen Erscheinungen Substrat und Gottheit getrennt. Vieles hiervon hat

---

1) Mannhardt, MF. 123f.; Roscher in dem vorzüglichen Artikel Pan in R. L. 3, 1357.

2) Im Gegensatz zu Roscher, R. L. 3, 1350 u. a. glaube ich nicht, daß man daraus, daß die Luperkalien aus den Lykaia hergeleitet werden, schließen kann, daß Pan an den Lykaia beteiligt war. Daß bei dem lykäischen Hippodrom und Stadion ein Heiligtum des Pan sich befand, ist wohl ein Zufall; auf dem Gipfel des Berges war kein Platz für es, und Pan wurde überall in Arkadien verehrt. Den Römern kam es wegen des Euander darauf an, für ihre Kulte in Arkadien Anschluß zu finden, und wie weitherzig sie dabei verfuhren, zeigt die Gleichstellung der Hippokrateia mit den Consualia (s. S. 69 A. 3).

3) Schalen bei den Paneia geweiht, Inventar des Skylakos, BCH 6 (82) 144 Z. 57ff.; steht aber inmitten von aus menschlichen Namen hergeleiteten Festen.

4) SIG² 617, v. Prott, FS. Nr. 6, Z. 2 *τ[ᾶι αὐτ]ᾶι ἁμέραι· Ῥέαι ὄις κυεῦσα καὶ ἱερὰ ὅσσαπερ τοῦ Πεδαγειτ[νίο]υ γέγραπται· τούτων οὐκ ἀποφορά.*

5) Schol. Apollon. Argon. 1, 1126 *ἀκολουθῶν Μαιανδρίῳ λέγοντι Μιλησίους, ὅταν θύωσι τῇ Ῥέᾳ, προθύειν Τιτίᾳ καὶ Κυλλήνῳ.* S. Kaibel, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, philol.-hist. Kl. 1901 S. 497f.

der Wettergott Zeus in seinen Bereich gezogen; die Winde stehen aber mehr für sich. Wenn der Priester in *Titane* auf dem Altar der Winde ein jährliches Opfer und dazu in vier Opfergruben — eine für jeden der vier Hauptwinde — Geheimopfer verrichtet und Zauberlieder singt, oder die Arkader in Trapezus *ἀστραπαῖς καὶ θυέλλαις καὶ βρονταῖς* opfern, oder die Lakedämonier auf Taygetos den Winden ein Pferd opfern, so ist das kein Götterkult, sondern einfach Wetterzauber in kultischen Formen.[1])

Von den Windgöttern ist *Boreas* am schärfsten und persönlichsten ausgestaltet. Sein Fest in Athen heißt Boreasmoi. In *Megalopolis* empfing er jährliche Opfer.[2]) Beide Feste werden durch historische Anlässe begründet — dieses dadurch, daß Boreas die Megalopolitaner gegen Agis gerettet haben sollte —; es sind aber nur Aitia, höchstens Zutaten zu einem alten Windkult.

Herakles.

Die rege Beteiligung an dem Kult des Herakles in Attika und das fast völlige Fehlen desselben in Lakonien sind auffallend; bei Herakles liegt eben das Hauptproblem nicht in dem Kult. Das ist der springende Punkt in den Darlegungen von Wilamowitz. Ihm ist Herakles der Idealtypus des dorischen Mannes; die Attiker haben die harte dorische Faust kennen gelernt, darum verehren sie den ideellen Repräsentanten der Dorier als einen mächtigen, übelabwehrenden Gott. Anderseits betrachtet Ed. Meyer gemäß der Verbreitung des Kultes Herakles als einen im östlichen Mittelgriechenland heimischen Gott. Furtwängler hat mit Recht das auffällige Attribut des Füllhorns betont; es fragt sich nun, wie der Held dazu gekommen ist; die Erklärungen sind alle Aitia. Kaibel hat den ithyphallischen idäischen Daktylen Herakles hervorgehoben.[3]) Wie ist all dieser Reichtum an

---

1) Paus. 2, 12, 1 *βωμός ἐστιν ἀνέμων, ἐφ' οὗ τοῖς ἀνέμοις ὁ ἱερεὺς μιᾷ νυκτὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος θύει. δρᾷ δὲ καὶ ἄλλα ἀπόρρητα ἐς βόθρους τέσσαρας, ἡμερούμενος τῶν πνευμάτων τὸ ἄγριον, καὶ δὴ καὶ Μηδείας, ὡς λέγουσιν, ἐπῳδὰς ἐπᾴδει.* Paus. 8, 29, 1. Festus p. 181.

2) Paus. 8, 36, 6 *πεποίηται δὲ ἐν δεξιᾷ τῆς ὁδοῦ Βορέᾳ τῷ ἀνέμῳ τέμενος, καὶ οἱ Μεγαλοπολῖται θυσίας θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος.*

3) Wilamowitz in der Einleitung zu Euripides' 'Herakles', Ed. Meyer, Gesch. des Altert. 2 § 166 ff.; Furtwängler in R. L. 1, 2157 ff.; Kaibel, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, philol.-hist. Kl. 1901 S. 505 ff.

widersprechenden Zügen zu einem einheitlichen Bilde zu vereinigen?[1]) Von der Heortologie ist wenig Hilfe zu erwarten. Herakles besitzt zwar nicht wenige Feste, besonders in späterer Zeit, als er neben Hermes zum Schutzgott der Gymnasien geworden ist; sie sind aber fast alle inhaltsleer; altertümliche Riten kommen nur ein paarmal vor. Ist daraus zu folgern, daß die Göttlichkeit des Herakles mit Recht verneint wird? Der heortologische Bestand wenigstens bringt keine Entscheidung; eine notwendige Voraussetzung ist eine Untersuchung über die attischen Kulte und Feste, von welchen wir etwas wissen. Ferner muß man sich erinnern, daß die Heraklesfeste besonders in Böotien und in den dorischen Kolonien vorkamen. Es sieht daher nicht so aus, als ob sie unter den Doriern alt wären. Eines ist doch wert hervorgehoben zu werden. Obgleich die Überlieferung der Einzelheiten der Feste sehr dürftig ist, begegnet hier und da das Göttermahl und ist auch sonst aus den Mythen zu erschließen. Wie bei den Dioskuren gibt es daneben viele Sagen von der Einkehr des Herakles bei Sterblichen.[2])

In *Theben* wurde Herakles als Heros verehrt (S. 448 A. 7). Sein Fest war ein großer Agon, über den Polemon geschrieben hatte, und wurde auch Iolaeia genannt.[3]) Es kann bis ins 6. Jahrhundert ver-

1) Ein Urteil kann bei dem Fehlen von brauchbaren Vorarbeiten nur durch eine Aufarbeitung des gesamten Materials gewonnen werden, bei der auch geprüft werden muß, ob die Kulte ursprünglich oder sekundär sind. Im allgemeinen sind sie wenig charakteristisch. Betreffs der Auffassung von Wilamowitz wäre eine nähere Begründung zu wünschen für den wirklich alleinstehenden Vorgang, daß die Attiker den ideellen, also nicht durch einen Kult verehrten Helden ihrer Gegner zu einem Gott, und zwar zu einem *ἀλεξίκακος* gemacht haben. Es ist doch etwas anderes, wenn z. B. ein indischer Stamm den gefürchteten General Nicholson als seinen Gott verehrte. Im 4. Jahrhundert wurde Herakles gar nicht als spezieller Dorier gefühlt. Vor der Schlacht bei Leuktra wurden die Thebaner dadurch ermutigt, daß die Waffen aus dem Tempel des Herakles verschwanden (Xen. Hell. 6, 4, 7); sie meinten, er würde ihnen in dem Streit gegen die Dorier vorausgehen. Führer in dem Streit sind immer die Landes- und Stammesheroen wie die Dioskuren und Karnos für die Dorier, Aias für die Lokrer usw.

2) In Theben; in dem Vereinskult des Herakles Diomedontios auf Kos bemerkenswert ist, daß die Verkündigung in Halasarna auf Kos gerade bei dem Anfang der Opfermahlzeit stattfindet. Mahl der Mesogeier IG II, 602. Ein Vorzeichen für die Rückkehr der Messenier war, daß der Priester des Herakles in Messene träumte, Herakles sei zu einem Mahl in Ithome von Zeus gerufen worden, Paus. 4, 26, 3. Über die Einkehr s. Deneken, De Theoxeniis, Diss. Berlin 1881, S. 25 ff.

3) Schol. Pind. Ol. 7, 153 *ἐν δὲ Θήβαις τὰ Ἡράκλεια, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Ἰολάεια καλεῖται*; 13, 148; I. 1, 11. Oft in Siegerinschr. IG II 1358; III 127, 129; VII 48, 1358, 1857 (auch Theoren).

folgt werden, wenn das Epigramm IG IV, 801 darauf zu beziehen ist; ich wüßte kein thebanisches Fest, das größere Ansprüche hätte darauf bezogen zu werden. Von den Zeremonien ist nur bekannt, daß für Herakles in seinem bei dem elektrischen Tore gelegenen Hause ein Mahl bereitet wurde. Dort wurde *Megara und ihren Kindern* am Abend vor dem Feste ein Totenopfer dargebracht.[1]) Dem Feste ging noch ein sonderbares Voropfer an die *Galinthias* voran. Sie war eine Gespielin der Alkmene, die die Moiren, welche die Geburt des Herakles verhinderten, durch eine falsche Nachricht davon abzustehen veranlaßt hatte und zur Strafe in ein Wiesel verwandelt wurde. Als aber Herakles erwachsen war, stiftete er ihr ein Bild neben seinem Haus und ein Opfer.[2]) So weit darf man dem Aition trauen, daß diese wieselgestaltige Göttin eine Geburtsgöttin war; doch fehlen Anknüpfungspunkte, und ein Grund für ihre Verknüpfung mit dem Heraklesdienst ist nicht ersichtlich.[3]) Ihr Kult ist jedenfalls altertümlich.

---

1) Pind. I. 4, 61 (= 105) ff.
τῷ (Herakles) *μὲν Ἀλεκτρᾶν ὕπερθεν δαῖτα πορσύνοντες ἀστοὶ*
καὶ νεόδματα στεφανώματα βωμῶν, αὔξομεν
ἔμπυρα χαλκοαρᾶν ὀκτὼ θανόντων,
τοὺς Μεγάρα τέκε οἱ Κρειοντὶς υἱούς·
τοῖσιν ἐν δυθμαῖσιν αὐγᾶν φλὸξ ἀνατελλομένα συνεχὲς παννυχίζει,
αἰθέρα κνισάεντι λακτίζοισα καπνῷ·
καὶ δεύτερον ἆμαρ ἐτείων τέρμ' ἀέθλων
γίνεται.

Schol. z. St. *Χρύσιππος πρὸς ταῖς καλουμέναις φησὶν Ἠλέκτραις πύλαις ᾤκησεν Ἀμφιτρύων, μετὰ ταῦτα Ἡρακλῆς· ⟨ἐφ'⟩ αἷς κατ' ἔτος Θηβαῖοι ἐναγίζουσί τε τοῖς ⟨Ἡρακλέος⟩ παισὶ καὶ ἀγῶνας ἐπιταφίους ἄγουσι.* Nach Menekrates wurden die Söhne des Herakles Alkaidai genannt; hieraus schließt Usener, Rh. M. 53 (98) 338 f., daß Herakles in Theben ursprünglich unter dem Namen Alkaios verehrt wurde. — Die Spiele für die Kinder der Megara sind eins mit den Iolaeia, welchen Namen die Herakleia erhalten hatten, als sie von dem Gymnasion bei dem Grabmal der Megara und ihrer Kinder vor dem Elektrator nach dem geräumigeren Gymnasium und Hippodrom bei dem Grabmal des Amphitryon und Iolaos vor dem proitidischen Tor verlegt worden waren; s. Christ., S.-B. der Münchener Ak., philol.-hist. Kl. 1895 S. 5 ff.

2) Anton. Lib. 29 *Ἡρακλῆς δ' ἐπεὶ ηὐξήθη τὴν χάριν ἐμνημόνευσε καὶ αὐτῆς ἐποίησεν ἀφίδρυμα παρὰ τὸν οἶκον καὶ ἱερὰ προσήνεγκεν. ταῦτα νῦν ἔτι τὰ ἱερὰ Θηβαῖοι φυλάττουσι καὶ πρὸ Ἡρακλέους ἑορτῆς θύουσι Γαλινθιάδι πρώτῃ.* Bei Älian N. A. 12, 5 ist *Γαλῆ* Amme des Herakles; aber er und mit ihm übereinstimmend Schol. Townl. *I*, 119 haben auch die einfache Version, daß das Tier vorüberlief und die Moiren schreckte. Die Geschichte wird ganz anders erzählt von Paus. 9, 11, 3.

3) Der Aberglaube vom Wiesel ging in eine andere Richtung, P.-W. 1, 81. Am nächsten liegt noch, daß Galinthias bei Anton. Lib. eine Dienerin der Hekate heißt, womit zu vergleichen ist, daß sowohl der Hekate als auch den Geburtsgöttinnen Hunde geopfert wurden.

Die Nachbarlandschaften Attika und Böotien hatten die meisten Heraklesfeste. Es werden solche noch erwähnt in *Thisbe* und *Tiphai.*[1])

Weniger beachtet, als er es verdient, ist der attisch-böotische Apfelgott *Herakles Μήλων.*[2]) Ein eigentümliches Opfer wurde ihm in *Theben* dargebracht. In einen Apfel steckte man vier Hölzchen als Beine und zwei als Hörner und bot ihn anstatt eines Widders dar. Es wäre nicht befremdlich, wenn der so zurechtgemachte Apfel ein Ersatz für ein Tieropfer wäre, wie Kuchen in Tierform oft als Ersatz für ein Tier galten. Wenn aber Herakles ein Apfelgott ist, so gebühren ihm Äpfel als Opfer, die Ausstattung der Äpfel als Tiere wäre dann eine Zutat. So scheint es wirklich zu sein: in dem Demetertempel zu Mykalessos, dessen Türwächter Herakles war, hier als der idäische Daktyle bezeichnet, wurden Früchte vor das Bild, doch wohl das der Demeter, nicht dasjenige des Herakles, niedergelegt; sie erhielten sich frisch das ganze Jahr hindurch.[3]) In dem pontischen Heraklea wurden dem Herakles Trauben von einem ihm heiligen Weinstock geopfert.[4]) Schließlich denkt man auch an die Äpfel der Hesperiden; man wird sich aber schwerlich dazu verstehen, in dem Herakles *Μήλων* und seinem Feste einen Nachhall des Hesperidenabenteuers zu sehen. Sollte nicht umgekehrt hier einmal der kultische Ausgangspunkt eines Heraklesabenteuers vorliegen?

In den Böotien benachbarten Gegenden finden sich nicht selten Herakleia; so in *Delphi* unter den Mahlen der Labyaden;[5]) in *Eretria* vielleicht ein Agon;[6]) in *Opus* ein großes jährliches Heroenopfer.[7])

1) Paus. 9, 32, 2 (Thisbe) *Ἡρακλέους δὲ ἱερὸν καὶ ἄγαλμα ὀρθὸν ἐνταῦθά ἐστι λίθου, καὶ Ἡράκλεια ἑορτὴν ἄγουσι.* — 4 *Ἡράκλειόν τε Τιφαιεῦσίν ἐστι, καὶ ἑορτὴν ἄγουσιν ἐπέτειον.*

2) In dem Demos Melite, Hesych s. v. *Μήλων.* Poll. 1, 30f. *ἐνειστήκει μὲν γὰρ ἡ πανήγυρις τοῦ θεοῦ καὶ κατήπειγε τοῦ θύειν ὁ καιρός, τὸ δὲ ἱερεῖον ἄρα κριὸς ἦν. καὶ οἱ μὲν ἄγοντες ἄκοντες ἐβράδυνον — — — — λαβόντες γὰρ μῆλον ὡραῖον κάρφη μὲν ὑπέθεσαν αὐτῷ τέτταρα, δῆθεν τοὺς πόδας, δύο δ' ἐπέθεσαν, τὰ δ' ἦν τὰ κέρατα, καὶ κατὰ τοὺς ποιητὰς ἀποθύειν ἔφασαν τὸ μῆλον ὡς πρόβατον. ἡσθῆναί τε λέγεται τῇ θυσίᾳ τὸν Ἡρακλέα, καὶ μέχρι τοῦδε παραμένειν τῆς ἱερουργίας τὸν νόμον. καὶ καλεῖται παρὰ τοῖς Θηβαίοις ἢ τοῖς Βοιωτοῖς Μήλων ὁ Ἡρακλῆς, τοὔνομα ἐκ τοῦ τρόπου τῆς θυσίας λαβών.*

3) Paus. 9, 19, 5. 4) Älian, N. A. 6, 40. 5) SIG² 438 Z. 176.

6) Die attische Kleruchie Eretria feierte Heraklesspiele, doch wohl in Fortsetzung des Kultes der freien Eretrier; Vaseninschr. *Πρακτ.* 1890, 95 *Ἐρετριᾶθεν ἆθλον παρ' Ἡρακλέος,* Wilamowitz, Eur. Her.² 36 A. 69.

7) Diod. Sic. 4, 39 (Menoitios) *κάπρον καὶ ταῦρον καὶ κριὸν θύσας ὡς ἥρωι κατέδειξε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν Ὀποῦντι θύειν καὶ τιμᾶν ὡς ἥρωα τὸν Ἡρακλέα. τὸ παραπλήσιον δὲ ποιησάντων καὶ τῶν Θηβαίων, Ἀθηναῖοι πρῶτοι τῶν ἄλλων ὡς θεὸν ἐτίμησαν θυσίαις τὸν Ἡρακλέα,* welcher Nachricht ihr Wert gelassen werden muß.

Die Zwitterstellung des Herakles, der teils Gott, teils Heros ist, erhält in dem Kulte Ausdruck. Herodot bezeugt, daß einige Hellenen bei einem Feste ihm teils als dem unsterblichen Olympier, teils als dem gestorbenen Heros Opfer darbrachten.[1]) Ein Beispiel hierfür findet sich in *Sikyon.*[2]) Das Fest dauerte zwei Tage; der erste trägt in der Überlieferung den verdorbenen Namen Ὀνόματα[3]), der zweite hieß Herakleia. Es verhielt sich demnach so, daß der Opferschmaus tags stattfand; nach dem Sonnenuntergang, also am folgenden Tage, wurde das Heroenopfer dargebracht.

In *Sparta* begegnet ein Fest des Herakles von ungewisser Bedeutung, die *Ergatia*; dem Namen nach scheint es etwas mit ἔργον zu tun zu haben; wie, ist aber rätselhaft.[4]) Ein lakonisches Fest waren auch die *Elakateia*; die Notiz stammt aus dem Buch des Sosibios über die spartanischen Opfer. Mit Herakles wurde Elakatos als sein Liebling in Verbindung gebracht; die Bedeutung ist völlig dunkel.[5])

Im Gegensatz zu dem dorischen Mutterland sind aus den Kolonien mehrere Heraklesfeste bekannt. In *Ambrakia* war das Fest mit einem Heroenopfer an Kragaleus verbunden[6]), der vielleicht der alte Inhaber des Festes war. Aus der Stadt *Agyrion* im Inneren von Sizilien schildert Diodor einen Herakleskult, der nach dem Mythos zurechtgelegt worden ist.[7]) Ein heimischer Kult steckt wohl dahinter, um so mehr als Agyrion nicht von Griechen kolonisiert worden war.

1) Hdt. 2, 44 καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἳ διξὰ Ἡράκλεια ἱδρυσάμενοι ἔκτηνται, καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Οὐλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι.

2) Paus. 2, 10, 1 καὶ νῦν ἔτι ἄρνα οἱ Σικυώνιοι σφάξαντες καὶ τοὺς μηροὺς ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καύσαντες τὰ μὲν ἐσθίουσιν ὡς ἀπὸ ἱερείου, τὰ δὲ ὡς ἥρωϊ τῶν κρεῶν ἐναγίζουσι. τῆς ἑορτῆς δέ, ἣν ἄγουσι τῷ Ἡρακλεῖ, τὴν προτέραν τῶν ἡμερῶν †Ὀνόματα ὀνομάζοντες, Ἡράκλεια δὲ καλοῦσι τὴν ὑστέραν.

3) Ὀνόματα ist ein durch das folgende ὀνομάζοντες veranlaßter Schreibfehler. Nach Herodot wird er zu Ὀλύμπια zu korrigieren sein, was recht ähnlich aussieht.

4) Hesych s. v. Ἐργάτια· ἑορτὴ Ἡρακλεῖ τελουμένη παρὰ Λάκωσιν.

5) Hesych s. v. Ἠλακάτεια· ἀγὼν ἐν Λακεδαίμονι ἀπὸ Ἠλακάτου, ὃς ἦν ἐρώμενος Ἡρακλέους, ὥς φησι Σωσίβιος. Das Lokal war das bei Cramer, anecd. Oxon. 2, 127, 22 genannte Ἠλακαταῖον, τόπος Λακωνικῆς.

6) Anton. Lib. 4 Κραγαλεῖ δὲ μετὰ τὴν ἑορτὴν Ἡρακλέους ἔντομα θύουσιν ἄχρι νῦν; über das Aition s. S. 174f.

7) Diod. 4, 24 προσεδέχετο τὰς τελουμένας ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων κατ' ἐνιαυτὸν θυσίας. — — — — Ἰολάου τε τοῦ ἀδελφιδοῦ συστρατεύοντος τέμενος ἀξιόλογον ἐποίησε καὶ τιμὰς καὶ θυσίας κατέδειξεν αὐτῷ γίνεσθαι κατ' ἐνιαυτὸν τὰς μέχρι τοῦ νῦν τηρουμένας.

Als Herakles nach dem Raub der Rinder des Geryones dorthin kam, richteten die Einwohner ihm jährliche Opfer bei dem herakleischen Tor ein und feierten einen Agon. Zum Dank schuf Herakles einen kleinen See vor der Stadt, richtete ein Heiligtum des Geryones ein und seinem Gehilfen Iolaos ein anderes, wo diesem jährliche Opfer und Ehren eingesetzt wurden. Iolaos spielt entschieden die Hauptrolle; die Epheben der Stadt weihen ihm ihre Haare unter großen Festlichkeiten, und die Heiligkeit seines Heiligtums wird besonders hervorgehoben. Hinter ihm versteckt sich der heimische Gott, von dem nichts Näheres gesagt werden kann, da der Bericht des Diodor die Eigentümlichkeit des Kultes möglichst verwischt.

Auf den dorischen Inseln des Südostens begegnen mehrmals Heraklesfeste. Auf *Syme* gibt es einen Agon[1]), vielleicht auch auf *Rhodos*.[2]) Aus *Lindos* ist ein sehr eigentümliches Opfer an Herakles überliefert worden. Das Aition erzählt, daß Herakles von einem lindischen Pflüger Essen für seinen Sohn Hyllos begehrte; da jener nur mit Schmähungen antwortete, spannte Herakles ihm den einen Ochsen (oder beide) aus, schlachtete und verzehrte nebst seinem Sohn das Tier; die Flüche des Pflügers erregten nur seine Heiterkeit. Daher opfern die Lindier dem Herakles einen Pflugstier an einem *βούζυγον* genannten Altar, während der Priester von einer Anhöhe in der Nähe den Heros mit Verwünschungen überhäuft; die einleitenden Handlungen des Opfers werden von Flüchen begleitet. Herakles wurde daher *Βουθοίνας* genannt.[3]) Der Sinn des Opfers ergibt sich aus dem Ver-

---

1) IG XII, 3 suppl. 1269 u. 1270 B.

2) SIG² 679 Z. 7 u. 11; vgl. Dittenberger A. 4 u. 5 z. St.

3) Der Ritus am ausführlichsten bei Lactanz, inst. div. 1, 21, 31 *apud Lindum, quod est oppidum Rhodi, Herculis sacra sunt, quorum a ceteris longe diversus est ritus, siquidem non εὐφημίᾳ, ut Graeci appellant, sed maledictis et execratione celebrantur eaque pro violatis habent, si quando inter solennes ritus vel imprudenti alicui exciderit bonum verbum — — — sed postquam Herculi divinos honores ob admirationem virtutis deferri placuit, a civibus ara ei posita est, quam de facto βούζυγον nominavit, ad quam duo iuncti boves immolarentur, sicut illi quos abstulerat aratori, eumque ipsum sibi constituit sacerdotem ac praecepit, ut iisdem maledictis semper in celebrandis sacrificiis uteretur, quod negaret se umquam epulatum esse iucundius.* Vgl. Konon 11 bei Phot., bibl. cod. 186; Philostr., her. 2, 24; Apollod., bibl. 2, 5, 11, 8; Zenob. 4, 95. Bei Philostratos wirft der Pflüger auch Steine: es beruht möglicherweise auf dem Kultgebrauch. Der Name Theiodamas stammt aus der Sage von dem Dryoper Theiodamas, dem Herakles ebenfalls den Pflugstier wegnimmt (Knaack, Herm. 23 (88) 139 ff.); die lindische Sage steht also nicht vereinzelt. Suidas s. v. *Βοῦθος, καὶ Βουθοίνας ὁ Ἡρακλῆς κτλ.*

gleich mit den Buphonien, denen es verwandt ist. Die Verwünschungen sind nicht mit der in den agrarischen Riten gewöhnlichen Aischrologie zu vergleichen, aber unschwer zu verstehen aus der geläufigen Vorstellung, daß Lob gefährlich ist. Deswegen ist es eine häufige Sitte zu fluchen und zu tadeln, wo man das Gegenteil meint.[1]) Mit diesem Opfer sind die Bukopia Theodaisia identifiziert worden, die wahrscheinlich dem Dionysos gehören, s. o. S. 279f.

Auf *Kos* sind die Herakleskulte besonders bedeutend und interessant. Plutarch erzählt, daß Herakles auf der Fahrt von Troja von einem Sturm nach Kos verschlagen wurde und von einem Hirten einen Widder verlangte. Der wollte aber mit ihm ringen, woraus sich ein Streit zwischen den Begleitern des Helden und den herzugelaufenen Meropern entwickelte, in welchem Herakles den kürzeren zog, worauf er sich bei einer Thrakerin in Frauenkleidern verstecken mußte. Später bezwang er aber die Meroper und heiratete Chalkiope, die Tochter des Königs Eurypylos. Daher opfert ihm sein Priester in Frauentracht und mit der Mitra angetan an dem Ort, wo der Streit stattfand, in *Antimachia*, und die Bräutigame nehmen, in weibliche Tracht gekleidet, die Bräute in Empfang.[2]) Der zu erklärenden Sitten sind zwei, daher

1) Am nächsten vergleichbar ist, daß der Kümmel unter Verwünschungen und Schmähungen gesät wurde, sonst gelang er nicht gut, Plut., qu. symp. p. 700F; Theophr., H. P. 8, 3 (Usener, Rh. M. 30 (75) 225f.); ähnliches bei anderen Völkern, Frazer zu Paus. 1, 37, 3. Vgl. S. 176. Dagegen sind die *Βουζύγειοι ἀραί* entschieden unrichtig mit den Verwünschungen bei dem lindischen Opfer zusammengestellt worden. Jene waren feierliche Flüche über diejenigen, die gewisse heilige Satzungen übertraten, darunter auch über denjenigen, der einen Pflugstier tötete; diese waren gegen den Heros, der das Opfer erhielt, gerichtete Verwünschungen, die gar nicht ernst gemeint waren, wie das Aition zeigt. Hiermit hängt die Frage zusammen, ob Herakles in Lindos wirklich *Βουζύγης* geheißen hat; dann wäre freilich ein Zusammenhang kaum zu bestreiten. Der in dem Aition überlieferte Kultname ist *Βουθοίνας*, der vorzüglich zu der Sage und zu den in dem Herakleskult vorkommenden Theoxenien paßt. Lactanz sagt aber, daß man den Altar *βούζυγον* nannte, und bei Suidas steht *Βουζύγης· Ἡρακλῆς*; also sei, meint man, bei Lactanz *Βουζύγου* zu lesen. Knaack, der a. a. O. die Versionen des Aition analysiert und auf die *Ῥόδου κτίσις* von Apollonios zurückgeführt hat, meint, daß eine Verwechselung mit *Βουθοίνας* vorliege. Auch gegen Töpffer, Att. Gen. 146 A. 4, glaube ich, daß die Suidasglosse auf denselben Irrtum der mythographischen Überlieferung zurückgeht. Denn daß Herakles sowohl *Βουθοίνας* wie *Βουζύγης* in dem lindischen Kult geheißen habe, ist unglaublich, und jener Name ist in dem Kultgebrauch begründet, dieser nicht. Ein Pflugstier gehört einem Pflüger; deswegen heilige Pflügungen anzunehmen, ist übereilt.

2) Plut., qu. gr. p. 304C *διὰ τί παρὰ Κῴοις ὁ τοῦ Ἡρακλέους ἱερεὺς ἐν Ἀντιμαχείᾳ γυναικείαν ἐνδεδυμένος ἐσθῆτα καὶ τὴν κεφαλὴν ἀναδούμενος μίτρᾳ κατάρ-*

ist auch das Aition doppelt. Die Flucht des Herakles soll die weibliche Kleidung seines Priesters erklären; für den Hochzeitsgebrauch gibt die Hochzeit mit Chalkiope den Grund ab. Der Kleiderwechsel zeigt aber, daß beide Gebräuche innerlich verwandt sind; was dieser im Hochzeitsgebrauch bedeutet, ist oben auseinandergesetzt worden; in diesen Kreis scheint aber Herakles wenig zu passen. Das erwähnte Fest hat Back in dem von Diomedon in der Stadt Kos gestifteten Kultverein des Herakles Diomedonteios erkennen wollen;[1]) denn Z. 86 ff. werden Vorschriften für Hochzeiten gegeben. Die Gründe, die Dittenberger z. St. A. 32 gegen diese Annahme vorbringt, sind durchschlagend; es durften die ärmeren Mitglieder des Vereins ihre Hochzeit, wenn sie wünschten, in dem Heraklesheiligtum feiern. Auch Herakles soll bei der Hochzeit sein Mahl erhalten.[2]) Es erhellt jedoch, daß Herakles hier mit der Hochzeit in eine Verbindung gebracht worden ist, die nicht nur durch den gentilizischen Charakter des Vereins zu erklären ist — die ausführlichsten Kultvorschriften gelten dieser Sache —, sondern beweist, daß der Stifter Herakles als einen bei der Hochzeit besonders beteiligten Gott empfunden hat. Also wird Herakles auf Kos ein Ehegott gewesen sein.

In einem koischen Fastenfragment werden zwei Opfer an Herakles an demselben Tage vorgeschrieben.[3]) Paton hat an beiden Stellen *ἐς Κονίσαλον* ergänzt, was Dittenberger billigt, obgleich er das Bedenken v. Protts für wichtig hält, daß *τᾶι αὐτᾶι ἁμέραι* nicht zwischengestellt zu werden pflegt, wenn das Opfer demselben Gott gilt. Dies läßt sich aber leicht erklären. Das erste Opfer wird ganz verbrannt;[4])

χεται τῆς θυσίας; — — — — E *διὸ θύει μὲν ὁ ἱερεὺς ὅπου τὴν μάχην συνέβη γενέσθαι, τὰς δὲ νύμφας οἱ γαμοῦντες δεξιοῦνται γυναικείαν στολὴν περιθέμενοι.* Nach anderen Erzählungen wird Eurypylos von Herakles bei der Landung erschlagen; Nachweise R L. 1, 1429.

1) SIG[2] 734; Back, de caer. gr. in quibus hom. deorum vice funguntur, Diss. Berlin 1883, S. 14 ff.

2) Die Vorschriften für die Zeit der Hochzeiten sind so verstümmelt, daß die Ergänzung sehr hypothetisch ist; über das Göttermahl Z. 95 *ἡ δὲ στρω[μνὴ ἡ παρὰ τὰ ἀ]γάλματα τῶι Ἡρακλεῖ ἔστω ....ν ὑπάρχοντα ἔστ' ἂν ὁ γάμ[ος συντελεσ]θῆι· ἀφαιρεῖν δὲ ἀπὸ τῶν ἱερ[είων ὅσον ἂν δοκ]ῆι καλῶς ἔχειν ἐπὶ τὴν τράπε[ζαν τὴν τοῦ θεοῦ] κτλ.*

3) Paton and Hicks, Inscr. of Cos 39; v. Prott, FS. Nr. 7; SIG[2] 618 Z. 8 *τρίται ἀνομένου· Ἡρακλεῖ ἐς Κο[νίσαλο]ν ἀ(ρ)ὴν καυτός· τᾶι αὐτᾶι ἁμέραι· Ἡρακλεῖ [ἐς Κονί]σαλον βοῦς· τοῦτον θύει ὁ ἱαρεύς, τῶι δὲ [θεῶι ἱ]ερὰ δίδοται κριθᾶν τρία ἡμέδιμνα καὶ σπυ[ρ]ῶν τρεῖς τεταρτῆς, καὶ μέλιτος τέτορες κοτυλ[έ]αι, καὶ τυροὶ οἴεοι δυώδεκα, καὶ ἰπνὸς καινός, καὶ φρ[υγά]νων ἄχθος, καὶ ξυλέων ἄχθος, καὶ οἴνου τρία ἡμίχοα,* wohl für ein Göttermahl. 4) *καυτός*, vgl. o. S. 19; v. Prott, FS. S. 22.

es ist also das dem Heros am Vorabend dargebrachte Opfer. Am folgenden Tage nach unserer Rechnung, am selbigen nach griechischer, folgt das Opfer für den Gott Herakles, also wie in Sikyon, nur in umgekehrter Ordnung. Dieses Verhältnis macht aber die Zwischenstellung von *τᾶι αὐτᾶι ἁμέραι* natürlich, und so muß das letzte Bedenken gegen die Ergänzung *ἐς Κονίσαλον* schwinden. Dieses Wort ist aber bedeutsam. Es bezeichnet einen phallischen Dämon und einen phallischen Tanz;[1]) man kann sich nicht wehren: hier ist ein phallischer Herakles zu erkennen. War er aber das, so klärt sich der koische Kult von selber auf. Herakles war ein ithyphallischer Hochzeitsgott in Weibertracht wie Leukippos; sein Priester trug Weibertracht wie er selbst; der Kleidertausch stammt in letzter Hand aus der oben erläuterten Hochzeitssitte.[2])

In *Halasarna* hatte Herakles mit Apoll zusammen Kult und Fest, die bestimmten Phylen eigen waren. Die Herakleia wurden mit einem Mahl gefeiert.[3])

Auch in den ionischen und äolischen Kolonien finden sich agonistische Herakleia. Am frühesten sind sie bezeugt in *Teos* durch die Fluchinschrift IGA 497 Z. 31, in *Iasos*, SIG² 677 Z. 19, auf *Syros*, CIG 2347*c* (Prozession); in *Perinthos* Herakleia Pythia, Münzinschr.; in *Mitylene*, IG XII, 3, 480; in einer unbekannten äolischen Stadt, CIG 3640. Ferner in *Kedreai* bei dem keramischen Golf, BCH 18 (94) 28 Z. 7, in *Herakleia am Pontos* Hadrianion Herakleion, BCH 9 (85) 68, in *Tralles*, CIG 2936, AM. 8 (83) 330f. Nr. 11, in *Tyros* Herakleia Kommodeia, CIG 4472.

Toten- und Heroenfeste.

Über die verschwisterten Kulte der Heroen und der Toten verweise ich auf die ausgezeichneten Darstellungen in Rohdes Psyche und Stengels Kultusaltertümern. Eine vollständige Behandlung gehört nicht in die Heortologie; daher werden nur einige der bedeutendsten Bei-

---

1) Hesych s. v.; Kaibel, Nachr. d. Ges. d. Wiss., Göttingen, philol.-hist. Kl. 1901 S. 489f. Der Staubwirbel (so bei Homer) kommt an und für sich weniger in Betracht und ist auch als Lokalbezeichnung kaum passend.

2) Auch Dümmler, Philol. 56 (97) 25 = Kl. Schr. 2, 232 hat Leukippos mit diesem Bericht zusammengestellt.

3) Paton and Hicks a. a. O. 367—368, SIG² 614 Z. 46 *τοὶ ναποῖαι τοῖς Ἡρακλείοις ἐπεὶ κα μέλλωντι κλείνεσθαι τοὶ φυλέται προκαρυσσόντω κτλ.* Mehr s. o. S. 150.

spiele von später gestifteten Heroen- und Totenfesten hervorgehoben und darauf die ausdrücklich als jährlich bezeugten Heroenopfer nebst den den Heroen gewidmeten Spielen kurz erwähnt, obgleich, wie Stengel bemerkt, wohl alle Heroenopfer jährlich wiederkehrten.[1]) Viele solche Opfer sind als Voropfer mit dem Fest eines Gottes verbunden und daher schon behandelt worden. Die Riten sind bekannt, besonders daß von dem Fleisch der geopferten Tiere nichts gegessen werden durfte. Jedoch war auch diese Regel nicht ohne Ausnahme.[2]) Wenn man aber von dem Opfermahl nicht lassen wollte, behalf man sich damit, daß man dem Heros als einem Gott (*ὡς θεῷ*) opferte; mitunter opferte man ihm sowohl als Heros wie als Gott.[3]) Jene Vermischung mit dem Kulte der Olympier und nicht die Absicht, den Heros dadurch zu ehren, daß man ihn zum Gott erhob, wird in älteren Zeiten der wahre Grund gewesen sein zu der Vergöttlichung der Heroen. Als der Unterschied zwischen Göttern, Dämonen und Heroen später fließend geworden war, wurden viele niedere Gottheiten umgekehrt in Heroen verwandelt. Ein deutliches Beispiel bietet Myiagros (s. S. 441), und mit ihm werden auch viele andere, die, von den großen Göttern aus ihren Kulten und Festen verdrängt, sich mit einem Voropfer begnügen mußten, dies Geschick geteilt haben.

Heroenfeier und Totenfeier sind von Haus aus identisch, der Unterschied ist erst allmählich entstanden. Die jährlichen Totenfeiern werden von Privatleuten, den Angehörigen, begangen; die Heroenfeiern sind aber aus der Zugehörigkeit zu der Familie gelöst und ein allgemeiner Kult geworden. In historischer Zeit haben Gesetzgebung und Sitten die Totenfeiern sehr beschränkt; das Tieropfer verschwand, nur die Spenden blieben; die altgeheiligten Heroenkulte aber anzutasten fiel niemandem ein. Die Folge war also, daß, wenn man besonders verdienten Männern nach altem Muster einen größeren und zugleich öffentlichen Kult zu widmen wünschte, dieser als ein

1) *ἐναγίσματα* oft; bei Paus. z. B. Phoroneus in Argos 2, 20, 3; Augeas in Elis 5, 4, 2; Sostratos bei Dyme 7, 17, 8; Talthybios in Sparta und Aigion 7, 24, 1; Iphikles in Pheneai 8, 14, 10; Thersandros nahe Elaia 9, 5, 14; die Söhne des Oidipus bei Theben 9, 18, 3; Pionis in Mysien 9, 18, 4. Das Heroenopfer ist aber nicht ausnahmslos jährlich; die Achäer, die an den olympischen Spielen teilzunehmen beabsichtigten, pflegten dem alten Olympioniken Oibotas im Gebiet von Dyme ein *ἐνάγισμα* zu bringen, Paus. 7, 17, 4. Noch unbestimmter ist der oft begegnende Ausdruck *τιμαί* oder *γέρα* (*τὰ νομιζόμενα τοῖς ἥρωσι*).

2) S. Agamemnoniden, Archegetes Heros, Pelops, bei dem Heroenopfer in Phigalia (S. 455 A. 1) und vielleicht in Delphi.

3) Z. B. dem Herakles in Sikyon und auf Kos.

Heroenkult und jene selbst als Heroen aufgefaßt wurden, wie z. B. Leonidas[1]) und Pausanias. Die Kontinuität dieses Gebrauches war seit alter Zeit nicht unterbrochen; jede Kolonie mußte ihren Gründer haben, der, auf dem Markt der Stadt begraben, Heroenkult genoß. Wie sich das zu dem Kult von lebenden Menschen entwickelt und anderseits schließlich jeder Tote zum Heros wird, ist bekannt.

Eine Einzelerscheinung dieser Bewegung ist der großartige Totenkult, der den in tapferem, schwerem Kampfe für das Vaterland Gefallenen gewidmet wurde. Auch sie werden in der Tat als Heroen behandelt, wie Pausanias ausdrücklich von den Freiwilligen aus Oresthasion sagt, die ihr Leben für die Rückkehr der Phigalenser in ihre Stadt geopfert hatten.[2]) Ein solcher Kult wird auch als Sühne eingerichtet — ein häufiger Anlaß für das Stiften eines Heroenkultes —, z. B. für die in Agylla gesteinigten Phokäer, s. o. S. 408. Besonders feierlich war der Kult, der den in den Perserkriegen Gefallenen zukam, in Athen und vor allem auf dem Platz des Entscheidungskampfes, in Plataiai. Durch ein von Aristides eingebrachtes Psephisma wurde unmittelbar beschlossen, den penteterischen Agon der Eleutherien einzusetzen. Jedes Jahr am 6. Alalkomenios (Maimakterion) begingen die Einwohner von Plataiai die Totenfeier. Sie fängt gegen die gewöhnliche Sitte beim Sonnenaufgang an. Vor dem Zuge geht ein Trompeter, der das Schlachtsignal bläst; ihm folgen Wagen mit Myrten und Kränzen, als Opfer ein schwarzer Stier, frei geborene Jünglinge, die die Spenden, Wein, Milch, Öl, Salbe, tragen. Den Beschluß macht der Archon von Plataiai, dem sonst das priesterkönigliche Tabu auferlegt ist, Eisen nicht zu berühren und nur weiße Kleider zu tragen; nun aber ist er mit dem roten Feldherrenmantel angetan und mit einem Schwert umgürtet und trägt eine Hydria. An dem Grabmal angelangt, wäscht er die Grabstelen mit Wasser aus

1) Agon und Enkomion in Sparta Paus. 3, 14, 1; Siegerliste CIG 1421. Dem berühmten Athleten Theagenes aus Thasos wurde sogar als Gott geopfert, Paus. 6, 11, 8. Städtegründer z. B. Miltiades, Sohn des Kypselos, in Chersonesos (Opfer *ὡς νόμος οἰκιστῇ*, hippischer und gymnischer Agon, Hdt. 6, 38) und Brasidas in Amphipolis, der den athenischen Oikist Hagnon verdrängte; Thuk. 5, 11 *καὶ τὸ λοιπὸν οἱ Ἀμφιπολῖται, περιέρξαντες αὐτοῦ τὸ μνημεῖον, ὡς ἥρῳ τε ἐντέμνουσι καὶ τιμὰς δεδώκασιν ἀγῶνας καὶ ἐτησίους θυσίας καὶ τὴν ἀποικίαν ὡς οἰκιστῇ προσέθεσαν.* Dies sind nur die bekanntesten Beispiele.

2) Paus. 8, 41, 1; das Ereignis 39, 3f., nach 659 v. Chr. Ist das von Harmodios von Lepreon in den *κατὰ Φιγάλειαν Νόμιμα* erwähnte Heroenfest hiermit identisch oder ein anderes (bei Ath. 4 p. 149C *ὅταν δὲ τοῖς ἥρωσι θύωσι, βουθυσία μεγάλη γίνεται καὶ ἑστιῶνται πάντες μετὰ τῶν δούλων, οἱ δὲ παῖδες ἐν ταῖς ἑστιάσεσι μετὰ τῶν πατέρων ἐπὶ λίθων καθήμενοι γυμνοὶ συνδειπνοῦσιν*: also Speiseopfer!)?

einer Quelle, salbt sie, opfert den Stier über dem Scheiterhaufen (*εἰς τὴν πυρὰν σφάξας*), ruft unter Gebet an Zeus und Hermes Chthonios die für Hellas gestorbenen Helden *ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν αἱμακουρίαν*; darauf mischt er den Wein und gießt ihn aus mit den Worten: *προπίνω τοῖς ἀνδράσι τοῖς ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῶν Ἑλλήνων ἀποθανοῦσι.*[1]) Ein viel älterer Zeuge überliefert, daß den Gefallenen auch Kleider und Erstlinge der Früchte dargebracht wurden.[2]) Die Gebräuche sind sehr interessant, indem sie den uralten Gedanken deutlich widerspiegeln, daß dem Toten alles, was ihm in seinem Leben notwendig war, dargebracht werden muß, damit er nicht in dem Grabe darbe, friere oder hungere. Die Gefallenen erhalten ein Totenmahl, das aus dem Opfertier und den Früchten besteht, und Kleider wie Melissa, die Frau des Periander (Hdt. 5, 92, 7); da der Archon nicht die Toten waschen und salben kann, wäscht und salbt er wenigstens ihre Grabstelen.[3]) Bemerkenswert ist die Verwandtschaft zwischen den jährlichen Heroen- und Totenfeiern und den Bestattungsgebräuchen, die eingehender beleuchtet zu werden verdiente.[4])

Ein Totenkult gebührt allen Dahingeschiedenen; damit auch die Namenlosen und längst Vergessenen ihres Anteils nicht beraubt werden, gibt es wohl in allen Staaten allgemeine Totenfeiern. Sie haben sich, weil keinem besonderen gewidmet, gewöhnlich irgend einem der chthonischen Götter angeschlossen und sind demgemäß oben behandelt worden, s. Anthesteria, Agrionia u. a. Einige wie die athenischen Nekysia sind jedoch, soweit wir wissen, selbständig geblieben. So die von Herondas erwähnten *Gerenia*, deren Örtlichkeit unsicher ist.[5])

---

1) Plut. Arist. c. 21.

2) Thuk. 3, 58 *οὓς ἀποθανόντας ὑπὸ Μήδων καὶ ταφέντας ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐτιμῶμεν κατὰ ἔτος ἕκαστον δημοσίᾳ ἐσθήμασί τε καὶ τοῖς ἄλλοις νομίμοις, ὅσα τε ἡ γῆ ἡμῶν ἀνεδίδου ὡραῖα, πάντων ἀπαρχὰς ἐπιφέροντες.*

3) Bad im Heroen- und Totenkult häufig, s. S. 173.

4) Der Punkt, wo der Zusammenhang am augenfälligsten und nie verkannt worden ist, sind die Agone; die Totenklage und das Haaropfer (s. S. 460 A. 2) im Heroenkult zeigen ihn gleichfalls besonders deutlich.

5) Herondas 5, 80 *ἀλλ' ἔστιν εἰκὰς καὶ Γερήνι' ἐς πέμπτην*
84 *ἐπεὰν δὲ τοῖς καμοῦσιν ἐγχυτλώσωμεν,*
ἄξεις τότ' ἀμέλει τὴν ἑορτὴν ἐξ ἑορτῆς.

Über die Unsicherheit der Versuche, das Fest mit Kos und den Nestoriden (Crusius, Unters. zu Her. 112 f.) oder dem koischen Monat Gerastios (Meister, Die Mimiamben des Her. 734) zu vergleichen, s. Herzog, Koische Forsch. u. Funde 29 A. 1. Es gibt aber zu denken, daß Nestor, der König in Pylos, wo Hades von Herakles besiegt wurde, Gerenios zubenannt wird und ein Totenfest Gerenia heißt: Pylos weist zudem auf das Tor der Unterwelt.

So sind wohl auch die *Heroika* in Hierapytna und Priansos zu verstehen, falls die Ergänzung richtig ist;[1]) auffallend ist, daß ein Mahl an ihnen stattfindet; es sind aber die gewöhnlichen Syssitien, die auf Kreta ἀνδρεῖα genannt werden.

Abderos, der Eponymos der Stadt Abdera, ist in der gewöhnlichen mythographischen Überlieferung ein Liebling des Herakles, der von den menschenfressenden Stuten getötet wird. Der ihm zu Ehren eingesetzte Agon[2]) ist wohl keine bloße Erfindung.

Achilleus. Über das Voropfer an ihn vor dem Streit auf dem Platanistas s. S. 406; auch in Brasiai hatte er ein Fest.[3]) In Elis wiederholten die Frauen am Anfang der Olympien die Totenklage, ebenso in Kroton.[4]) Der Kult war am Pontos verbreitet; ein Agon in Olbia.[5])

Agamemnon war an dem 13. Gamelion ermordet worden;[6]) aus dieser Notiz nebst der Sophoklesstelle El. 278ff., wo der Dichter die Mörder zum Hohn allmonatlich an dem Todestag eine fröhliche Feier der rettenden Götter begehen läßt, schließt Wilamowitz, daß jener Tag derjenige der ἐναγίσματα für den Heros war.[7])

Die *Agamemnoniden* hatten ein Opfer in Tarent, wobei die Frauen von dem Opfermahl ausgeschlossen waren.[8])

Aiakos, Agon auf Ägina, die Aiakeia.[9])

---

1) SGDI 5040 (Vertrag zwischen Hierapytna und Priansos) Z. 37 *ἐν δὲ τοῖς Ἡροικ[οῖ]ς καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἑορταῖς οἱ παρατυγχάνοντες ἑρπόντων πὰρ ἀλλάλος ἐς ἀνδρήιον, καθὼς καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται.* — Rätselhaft ist die Hesychglosse: *Θεσσαλιώτας· ἐναγισμός τις παρὰ Λάκωσι.*

2) Philostr. imag. 2, 25.

3) Paus. 3, 24, 5; mehr bei Wide, LK. 233f.

4) Paus. 6, 23, 3 *Ἀχιλλεῖ δὲ οὐ βωμός, κενὸν δέ ἐστιν αὐτῷ μνῆμα ἐκ μαντείας· τῆς πανηγύρεως δὲ ἀρχομένης ἐν ἡμέρᾳ ῥητῇ περὶ ἀποκλίνοντα ἐς δυσμὰς τοῦ ἡλίου τὸν δρόμον αἱ γυναῖκες αἱ Ἠλεῖαι ἄλλα τε τοῦ Ἀχιλλέως δρῶσιν ἐς τιμὴν καὶ κόπτεσθαι νομίζουσιν αὐτόν.* Unter *ἄλλα* ist wahrscheinlich ein Totenopfer zu verstehen. Weniger, Das Koll. der sechzehn Frauen, Progr. Weimar 1883, S. 18 (vgl. Klio 4 (04) 129) vermutet, daß die Klagenden jene sechzehn waren. — Kroton: Lykophr. Alex. 859.

5) Latyschew, Inscr. orae sept. P. Eux. 1, 17; vgl. JHS 23 (03) 45ff.

6) Deinias von Argos im Schol. zu Soph. El. 283.

7) In der Ausgabe von Äschylus' Choephoren S. 204f.; „es wird kräftiger, wenn sie so ein bekanntes Fest entweihen".

8) [Aristot.] mirab. 106 *ἐν Τάραντι ἐναγίζειν κατά τινας χρόνους φασὶν Ἀτρείδαις καὶ Τυδείδαις καὶ Αἰακίδαις καὶ Λαερτιάδαις, καὶ Ἀγαμεμνονίδαις δὲ χωρὶς θυσίαν ἐπιτελεῖν ἐν ἄλλῃ ἡμέρᾳ ἰδίᾳ, ἐν ᾗ νόμιμον εἶναι ταῖς γυναιξὶ μὴ γεύσασθαι τῶν ἐκείνοις θυομένων.*

9) Schol. Pind. Ol. 7, 156; 13, 155; N. 5, 78; der heilige Bezirk des Aiakos nahe dem Hafen, Paus. 2, 29, 6f.; Asyl, Plut. Dem. c. 28; s. K. O. Müller, Aeginetica 161ff.

Die *Aiakidai* erhielten neben anderen Abkömmlingen homerischer Helden Heroenopfer in Tarent, s. S. 457 A. 8.

Aias, Aianteia in Opus[1]) (auch auf Salamis).

Aitolos, Grabmal in dem Olympia zugewendeten Tor von Elis; jährliches Enagisma, dargebracht von dem Gymnasiarch (Paus. 5, 4, 4).

Aktaion, jährliches Enagisma in Orchomenos (Paus. 9, 38, 5).

Alkathoos, Alkathoia in Megara auf dem Hügel des Nisos gefeiert, vielleicht später Pythia benannt;[2]) sein Heroon Paus. 1, 43, 4.

Amphiaraos, der alte Gott, der in dem Inkubationsschlaf die Zukunft enthüllte, hauste unter der Erde; sein Wesen hat Rohde erklärt. Die Hauptkultstätte wurde allmählich Oropos auf der Grenze zwischen Böotien und Attika, wo er wenigstens im 4. Jahrhundert ein dem Asklepios sehr ähnlicher Heilgott war.[3]) Das hier gefeierte Fest ist durch viele agonistische Inschriften bekannt. Es bestand auch vor der Besitznahme von Oropos durch die Athener 338.[4]) Von den Athenern wurde es besonders durch die Fürsorge des Phanodemos, des Sohnes des Diyllos, sehr gepflegt; in den hierauf bezüglichen Volksbeschlüssen wird es *ἑορτή* genannt und eine Pompe, Opfer und Penteteris erwähnt;[5]) diese zielt auf die Agone, die daher öfters *τὰ μεγάλα Ἀμφιαρᾷα* heißen. Durch Sulla wurden die Einkünfte von Land, Stadt und Hafen den Opfern und Agonen zugewiesen; sie wurden daher jetzt *Ἀμφιαρᾷα καὶ Ῥωμαῖα* genannt. Die römischen Steuerpächter bestritten diese Schenkung, indem sie behaupteten, daß Sulla nur den Gütern der Götter Steuerfreiheit gewährt habe; wer aber wie Amphiaraos und Trophonios ein Mensch gewesen sei, könne kein Gott sein und solle daher ihnen die Steuer entrichten. Es gereicht dem Senat zur Ehre, daß er diese Anmaßung zurückgewiesen hat.[6])

---

1) Schol. Pind. Ol. 9, 166; IG IV, 1136 Z. 7.

2) Schol. Pind. N. 5, 84; damit stimmt, daß A. einen Tempel für Apollon Agraios und Artemis Agrotera gründete, Paus. 1, 41, 6.

3) Reisch in der Festschr. f. Benndorf S. 139 ff. Neben dem Altar war eine noch heute sprudelnde Quelle, in die die Genesenen als Lohn Münzen hineinwarfen; man behauptete, daß Amphiaraos durch sie als Gott wieder hinaufgestiegen war. Das ist ein Hausmittelchen der vermittelnden Sage. An jene Quelle dürfte der alte lokale Kult gebunden gewesen sein, von dem Amphiaraos Besitz ergriffen hat; durch ihn wurde die Inkubation eingeführt und dadurch die Bedeutung der Quelle verringert, obgleich sie nicht ganz verschwand.

4) Siegerliste IG VII, 414 aus der Zeit 366—338 v. Chr.

5) IG VII, 4253 u. 4254 = SIG[2] 638 u. 639.

6) Cic. de nat. deor. 3, 49; IG VII, 413 = SIG[2] 334.

In Tronis in dem Gebiet von Daulis gab es ein Heiligtum des *Archegetes Heros*, den einige Xanthippos, andere Phokos nannten. Das Blut des Opfers wurde durch ein Loch in das Grab hineingegossen; das Fleisch mußte an Ort und Stelle verwendet werden; wie, läßt der Ausdruck leider unentschieden.[1])

Aristomenes, wohl jährliches Stieropfer mit einer eigentümlichen Art Orakel.[2])

Atriden, Opfer in Tarent, s. S. 457 A. 8.

Diokles; der Agon in Megara hieß Diokleia.[3]) An seinem Grab kam der eigentümliche Gebrauch vor, daß die Knaben wetteiferten, wer den süßesten Kuß geben konnte.[4]) So wird er von tändelnden Dichtern ausgelegt, auch sie wagen aber nicht zu sagen, daß die Küsse einem Menschen gegeben wurden. Die Knaben küßten wohl die Grabstele, und es ist der Abschiedskuß, der in dem Heroenkult wiederholt wird.

Ἐπ᾽ Εὐρυγύῃ ἀγών, Hesych s. v.

Hippodameia. Jährliches Opfer und Heroenkult im Hippodameion in Olympia[5]), wahrscheinlich von den sechzehn Frauen verrichtet, da ihr Kollegium von Hippodameia gestiftet war und einer der von ihnen gestellten Tanzreigen der Hippodameia galt;[6]) vielleicht wurde er sogar bei ihrer Heroenfeier aufgeführt.

Die Freier der Hippodameia hatten in der Nähe von Olympia ein gemeinsames Grabmal, wo Pelops ihnen jährliche Enagismata dargebracht haben soll.[7])

1) Paus. 10, 4, 10 *ἔχει δ᾽ οὖν ἐπὶ ἡμέρᾳ τε πάσῃ τιμάς, καὶ ἄγοντες ἱερεῖα οἱ Φωκεῖς τὸ μὲν αἷμα δι᾽ ὀπῆς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον, τὰ δὲ κρέα ταύτῃ σφίσιν ἀναλοῦν καθέστηκεν.*

2) Paus. 4, 32, 3 *ταῦρον ὅντινα ἐναγίζειν μέλλουσιν, ἀγαγόντες ἐπὶ τὸ μνῆμα ἔδησαν πρὸς τὸν ἑστηκότα ἐπὶ τῷ τάφῳ κίονα· ὁ δὲ ἅτε ἄγριος καὶ ἀήθης δεσμῶν οὐκ ἐθέλει μένειν· θορυβουμένῳ δέ οἱ καὶ σκιρτῶντι ἢν ὁ κίων κινηθῇ, Μεσσηνίοις ἐστὶν αἴσιον, οὐ κινηθέντος δὲ ἀσύμφορα ἐπαγγέλλει τὸ σημεῖον.*

3) Schol. Pind. Ol. 7, 157 u. 13, 155. Nach dem Schol. zu Aristoph. Ach. 774 war der Agon von Alkathoos gestiftet, was wohl auf einer Vermischung mit den Alkathoia beruht.

4) Theokr. 12, 30 *αἰεί οἱ περὶ τύμβον ἀολλέες εἴαρι πρώτῳ*
κοῦροι ἐριδμαίνουσι φιλήματος ἄκρα φέρεσθαι κτλ.
Vgl. die Schol. z. St.

5) Paus. 6, 20, 7 *ἔστι δὲ ἐντὸς τῆς Ἄλτεως κατὰ τὴν πομπικὴν ἔσοδον Ἱπποδάμειον καλούμενον ὅσον πλέθρου χωρίον περιεχόμενον θριγκῷ. ἐς τοῦτο ἅπαξ κατὰ ἔτος ἕκαστον ἔστι ταῖς γυναιξὶν ἔσοδος, αἳ θύουσι τῇ Ἱπποδαμείᾳ καὶ ἄλλα ἐς τιμὴν δρῶσιν αὐτῆς.*

6) Paus. 5, 16, 6; s. Weniger, Das Koll. der sechzehn Frauen, Progr. Weimar 1883, S. 18.

7) Paus. 6, 21, 9; 11 *τούτοις μὲν δὴ ἐνταῦθά ἐστι τὸ μνῆμα, καὶ τὸν Πέλοπα, ἡνίκα τῶν Πισαίων ἔσχε τὴν ἀρχήν, φασὶν ἐναγίζειν αὐτοῖς ἀνὰ πᾶν ἔτος.*

Hippolytos. Lebenslänglicher Priester und jährliches Opfer in Troizen;[1]) die Mädchen weihen ihm vor der Heirat ihre Haare.[2]) Vielleicht genoß er hier göttliche Ehren.[3])

Idomeneus und *Meriones* lagen in Knosos begraben und erhielten als Heroen Ehren und Opfer.[4])

τέλεον τῶι Κλαικοφόρωι in einem messenischen Fastenfragment[5]), wohl ein Voropfer zu den von der Thoinharmostria verrichteten Riten (vgl. o. S. 271 A. 2).

Κορωνίδες παρθένοι wurden die Töchter des Orion, Metioche und Menippe, in Orchomenos genannt, die sich freiwillig den Tod gegeben hatten, um eine Seuche zu sühnen. Mädchen und Jünglinge brachten ihnen jährliche Sühnopfer.[6])

Laertiadai in Tarent s. S. 457 A. 8.

Melampus. Pausanias bemerkt, daß der berühmte in Aigosthena verehrte Seher Melampus dort keine Orakel gab, dagegen Opfer und Fest hatte;[7]) dies heißt Melampodeia.[8]) Es wurde ihm wohl als Gott

---

1) Paus. 2, 32, 1 *θυσίαι ἐπέτειαι.*

2) Da die Gebräuche der Heroenfeiern im allgemeinen Wiederholungen der Totengebräuche sind, darf man vielleicht schließen, daß das den Heroen öfters, auch ohne Nebenbeziehung (Sostratos, Paus. 7, 17, 8), dargebrachte Haaropfer aus der Sitte stammt, bei dem Leichenbegängnis die Haare für den Toten abzuscheren (*ψ* 197 u. ö., vgl. Äsch. Choeph. 160ff.). Daher treten die Chöre, welche den Kindern Medeas die Totenklage halten, mit geschorenen Haaren auf (S. 58). Wenn die Haare vor der Heirat oder beim Eintritt in die Mannbarkeit den Heroen dargebracht worden wären, so würde das eine leicht verständliche Übertragung sein. Für Hippolytos gilt dies aber natürlich nicht, wenn er ursprünglich ein Gott gewesen ist.

3) Kalkmann, Paus. d. Perieget 144 A. 3; Wide, de sacris Troez. etc. Diss. Upsala 1888 S. 84f.

4) Diod. 5, 79 *τούτους μὲν οὖν ὡς ἥρωας ἐπιφανεῖς τιμῶσιν οἱ Κρῆτες διαφερόντως, θύοντες καὶ κατὰ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις κινδύνους ἐπικαλούμενοι βοηθούς.*

5) v. Prott, FS. Nr. 15 Z. 11. *ἥρως Κλαικοφόρος* IG IV S. 189, 32 aus Epidauros. Türwächter wie Herakles bei Demeter in Mykalessos oder Athena Pronaia.

6) Anton. Lib. 25 *ἱδρύσαντο δὲ πάντες οἱ Ἄονες ἐν Ὀρχομενῷ τῆς Βοιωτίας ἱερὸν ἐπίσημον τῶν παρθένων τούτων, καὶ αὐταῖς καθ' ἕκαστον ἔτος κόροι τε καὶ κόραι μειλίγματα φέρουσιν. προσαγορεύουσι δ' αὐτὰς ἄχρι νῦν Ἄονες* (Berkelius: *Αἰολεῖς*) *Κορωνίδας παρθένους.* Über das Verhältnis dieses Berichts zu dem des Ovid, Met. 13, 692ff. s. Tümpel, Bem. z. griech. Religionsgesch., Progr. Neustettin 1886/87 S. 20f.

7) Paus. 1, 44, 5 *ἐν Αἰγοσθένοις δὲ Μελάμποδος τοῦ Ἀμυθάονός ἐστιν ἱερόν, καὶ ἀνὴρ οὐ μέγας ἐπειργασμένος ἐν στήλῃ· καὶ θύουσι τῷ Μελάμποδι καὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἑορτὴν ἄγουσι. μαντεύεσθαι δὲ οὔτε δι' ὀνειράτων αὐτὸν οὔτε ἄλλως λέγουσι.* A. B. Cook, Class. Rev. 8 (94) 381ff. will ihn als einen Ziegengott erweisen.

8) IG VII, 223 vgl. 219; das Heiligtum *Μελαμπόδειον* IG VII, 207 u. 208, vgl. 223.

geopfert, da in einer Inschrift jemandem ein Anteil an dem Opfermahl als Ehrung zugemessen wird.[1])

Minyas. Minyeia in Orchomenos wohl bei dem dortigen Grab gefeiert.[2])

Myrtilos. Nächtliches Heroenopfer jährlich in Pheneos; auch Grab, da die Pheneaten behaupteten die Leiche gefunden und begraben zu haben.[3])

Neoptolemos. Als dieser in Delphi erschlagen worden war, wurde er zuerst unter der Schwelle des Tempels, später auf die Veranlassung des Menelaos links vor dem Eingang des Tempels begraben; sein Grab lag in einer Umhegung, und dort wurden ihm jährliche Heroenopfer verrichtet.[4]) Nach einer anderen Stelle (Paus. 1, 4, 4) wurde ihm erst geopfert, nachdem er bei dem Keltenüberfall tätige Hilfe geleistet hatte; früher sei er als Landesfeind betrachtet worden. Aber schon Pindar erwähnt seinen Bezirk und den Opferzug.[5]) Sein Fest soll das Heroenmahl geheißen haben;[6]) nun erwähnt CIG 1688 Z. 32 einen *βοῦς τοῦ ἥρωος*, den A. Mommsen a. a. O. S. 226 wohl mit Recht auf Neoptolemos bezieht, der nach Pindar und seinem Scholiasten bei dem Heroenmahl den ersten Platz eingenommen zu haben scheint. Ist diese Beziehung richtig, so folgt, daß der Heros wie viele ursprünglich namenlos gewesen ist; später ist die Neoptolemossage auf ihn übertragen worden.[7]) Eine glänzende, alle vier Jahre von den Änianen gesandte Theorie schildert Heliodor, Äthiop. 3, 1 ff., es ist aber sehr ungewiß, wieviel der Phantasie des Romanverfassers

1) IG VII, 223 Z. 20.

2) Spiele, Schol. Pind. I. 1, 11; Grab, Paus. 9, 38, 3; Heroenkult IG VII, 3218.

3) Paus. 8, 14, 11 *Φενεᾶται δὲ τοῦ Μυρτίλου τὸν νεκρὸν ἐκβληθέντα ὑπὸ τοῦ κλύδωνος λέγουσιν ἀνελόμενοι θάψαι, καὶ νύκτωρ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν αὐτῷ.*

4) Paus. 10, 24, 6 *ἐξελθόντι δὲ τοῦ ναοῦ καὶ τραπέντι ἐς ἀριστερὰ περίβολός ἐστι καὶ Νεοπτολέμου τοῦ Ἀχιλλέως ἐν αὐτῷ τάφος· καί οἱ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν οἱ Δελφοί.* Vgl. Asklepiades im Schol. zu Pind. N. 7, 62.

5) Pind. N. 7, 44 (65) *ἐχρῆν δέ τιν' ἔνδον ἄλσει παλαιτάτῳ*
Αἰακιδᾶν κρεόντων τὸ λοιπὸν ἔμμεναι
θεοῦ παρ' εὐτειχέα δόμον, ἡρωΐαις δὲ πομπαῖς
θεμισκόπον οἰκεῖν ἐόντα πολυθύτοις
εὐώνυμον ἐς δίκαν.

6) Schol. zu 68 *γίνεται ἐν Δελφοῖς ἥρωσι ξένια, ἐν οἷς δοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ ξένια καλεῖν τοὺς ἥρωας.* A. Mommsen, Delphica 229, vergleicht das Totenopfer in Plataiai. Die apollinischen Theoxenien und die dionysische ennaeterische Herois darf man nicht hiermit zusammenwerfen, wie es A. Mommsen a. a. O. tut.

7) Ein Rest hiervon liegt vielleicht hinter der Erzählung Paus. 1, 4, 4. Der unter der Schwelle oder beim Eingang begrabene Heros ist ein rechter Türwächter; hiermit möchte ich die Dublette Phylakos zusammenstellen, den einige neben Neoptolemos als Helfer gegen die Kelten erwähnten, Paus. 10, 23, 2.

und wieviel der Wirklichkeit angehört. Eine Hekatombe von schwarzen Stieren, deren Hörner vergoldet oder mit Blumenkränzen umwunden waren, wurde von eingeweihten Männern in bäuerischer Tracht geführt; darauf folgten Scharen von anderen Tieren. Der Zug schritt unter Zithermusik einher. Thessalische Jungfrauen waren in zwei Chöre geteilt; der eine trug Blumen und Früchte in Kalathiskoi, der andere Back- und Räucherwerk in Körben; nur der eine sang den Hymnus. Zwei Truppen von je 25 Jünglingen begleiteten den Architheoren, alle zu Pferd. Der Zug stellte sich beim Grabmal des Neoptolemos auf, die Epheben ritten dreimal um dasselbe, darauf erhoben Männer und Frauen das Geschrei, und die Tiere wurden auf einmal getötet. Auf dem Holzstoß über dem Altar wurden die gewöhnlichen Stücke niedergelegt; der Architheor, Theagenes, dem die schöne Charikleia in der Tracht der Artemis die Fackel reichte, zündete ihn an. Charikles goß die Spende aus; zuletzt widmeten die Teilnehmer sich dem Festschmaus. Wegen der allgemeinen Unzuverlässigkeit des Berichts ist es auch ungewiß, ob der einzige bemerkenswerte Umstand, daß dem Heros ein Speiseopfer dargebracht wurde, authentisch ist oder nicht.

Odysseus, Odysseia auf Ithaka, SIG² 257 Z. 16.

Dem *Pelops* wurde in Olympia ein schwarzer Widder von den Jahresbeamten an dem Abend vor dem großen Opfer an Zeus in eine Grube geopfert. Der Tempelsklave, der das Brennholz besorgte, erhielt das Halsstück von dem Opfertier.[1])

Protesilaos. Protesilaeia, Agon in Thessalien, Schol. Pind. I. 1, 11.

Tereus. Die Megarer verrichteten jedes Jahr ein Opfer an Tereus, in dem sie statt der Opfergerste kleine Steine verwendeten.[2])

Theras erhielt jährliches Totenopfer auf Thera als Oikist, Paus. 3, 1, 8.

Tlapolemos. Die rhodischen Spiele zu seiner Ehre nebst Opfer und Zug werden von Pindar erwähnt.[3]) Ein Scholiast z. St. behauptet, daß der Agon fälschlich ihm zugeschrieben sei, er gelte dem Helios.

---

1) Paus. 5, 13, 2 *λέγεται δὲ καὶ ὡς* (Herakles) *ἔθυσεν ἐς τὸν βόθρον τῷ Πέλοπι. θύουσι δὲ αὐτῷ καὶ νῦν ἔτι οἱ κατὰ ἔτος τὰς ἀρχὰς ἔχοντες· τὸ δὲ ἱερεῖόν ἐστι κριὸς μέλας. ἀπὸ ταύτης οὐ γίνεται τῷ μάντει μοῖρα τῆς θυσίας, τράχηλον δὲ μόνον δίδοσθαι τοῦ κριοῦ καθέστηκε τῷ ὀνομαζομένῳ ξυλεῖ.* Vgl. Weniger, Klio 4 (04) 130.

2) Paus. 1, 41, 9 *καὶ ὁ μὲν ἐτελεύτησεν ἐν τοῖς Μεγάροις αὐτοχειρίᾳ, καί οἱ τάφον αὐτίκα ἔχωσαν καὶ θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος, ψηφῖσιν ἐν τῇ θυσίᾳ ἀντὶ οὐλῶν χρώμενοι.* Der Sinn ist dunkel; vielleicht darf man auf die Sitte, Steine auf Gräber niederzulegen (s. S. 390), verweisen; da es aber das Grab eines *βιαιοθάνατος* war, vielleicht auf das *ἀφοσιοῦσθαι* durch das Werfen von Steinen auf den Kopf des Hingerichteten, Plat., de leg. 9 p. 873 B.

3) Pind. Ol. 7, 80 *μήλων τε κνισάεσσα πομπὰ καὶ κρίσις ἀμφ' ἀέθλοις.*

Er ist aber im Unrecht; die Siegerinschrift SIG² 679 nennt sowohl die Tlapolemeia wie die Halieia.

Trophonios. Trophonia, Agon in Lebadea.[1])

Tydiden s. S. 457. A. 8.

Feste unbekannter Götter.

Es ist oft betont worden, daß viele Feste ursprünglich Selbstzweck waren und keinem Gott zugehörten. In historischer Zeit hatte jedoch jedes Fest seinen Gott, und wo wir nur das Fest und nicht den Gott kennen, beruht das in den weitaus häufigsten Fällen auf der Unzulänglichkeit der Nachrichten. Äußerst wenige haben die alte Selbständigkeit gewahrt wie die allgemeinen Geschlechterfeste, deren Bedeutung nicht so sehr religiös war.

Αἴγλη. Bekk. anecd. I, 354. *καὶ ἡ θυσία δὲ ἡ ὑπὲρ τοῦ κατακλυσμοῦ εἰς Δελφοὺς ἀπαγομένη αἴγλη ἐκαλεῖτο*; gehört hierher das unmittelbar Folgende: *καὶ ποπάνου τι εἶδος, ἐν ᾧ διεπλάσσετο εἴδωλα?* Zielt wohl auf ein Fest; die Hydrophoria in Athen scheinen eine Analogie zu bieten; ob aber ein Zusammenhang besteht, ist unsicher.

Apaturia. Dieses Fest war allen Ioniern außer den Ephesiern und Kolophoniern gemeinsam.[2]) Daß der von Herodot angegebene Grund zu der Ausnahme ätiologisch ist, und daß er vielmehr in den Bevölkerungsverhältnissen der beiden Städte zu suchen ist, bemerkt Dümmler bei P.-W. I, 2678 mit Recht. Aus Samos sind Apaturia außerdem besonders bezeugt;[3]) der Monatsname ist häufig.[4]) Altertümliche Riten sind unbekannt; es ist aber sicher, daß das Fest einmal Selbst-

---

1) IG IX, 47 u. 49; II, 1318; Schol. Pind. Ol. 7, 153; über das Verhältnis zu den Basileia s. S. 34.

2) Hdt. 1, 147 *εἰσὶ δὲ πάντες Ἴωνες, ὅσοι ἀπ' Ἀθηνέων γεγόνασι καὶ Ἀπατούρια ἄγουσι ὁρτήν. ἄγουσι δὲ πάντες πλὴν Ἐφεσίων καὶ Κολοφωνίων· οὗτοι γὰρ μοῦνοι Ἰώνων οὐκ ἄγουσι Ἀπατούρια, καὶ οὗτοι κατὰ φόνου τινὰ σκῆψιν.*

3) [Hdt.] v. Hom. p. 15 Westermann *προσίσχει τῇ Σάμῳ. ἔτυχον δ' οἱ ἐκεῖσε τὸν τότε καιρὸν ἄγοντες ἑορτὴν Ἀπατούρια — — — — οἱ δὲ φράτορες ἐκέλευον ἄγειν αὐτόν· ὁ δ' ἐντυχὼν τῷ Ὁμήρῳ ἔλεξεν· ὦ ξένε, Ἀπατούρια ἀγούσης τῆς πόλιος καλοῦσί σε οἱ φράτορες οἱ ἡμέτεροι συνεορτάσοντα — — — πορευόμενος ἐγχρίμπτεται γυναιξὶ Κουροτρόφῳ θυούσαις ἐν τῇ τριόδῳ. ἡ δ' ἱέρεια εἶπε — — — ἄνερ, ἀπὸ τῶν ἱερῶν κτλ.* Ob das Frauenopfer an die Kurotrophos wirklich einen Teil der dortigen Apaturien bildete, scheint bei dem, was sonst von dem Fest bekannt ist, sehr zweifelhaft; der Bericht ist wenig zuverlässig.

4) Auch der Personenname Apaturios ist in dem ionischen Gebiet häufig, besonders auf Delos und am Pontos.

zweck war, denn es hat keinen bestimmten Schutzgott. In Attika finden wir Zeus Phratrios, der in der Demotionideninschrift besonders hervortritt, Athena Phratria (auch in Troizen) und daneben Dionysos. An diesen schließt das Aition an, das den Namen des Festes durch den Trug (*ἀπάτη*) erklärt, durch den Melanthos den Sieg über Xanthos gewann. Dieses Aition ist jung, was Wilamowitz mit Recht daraus schließt, daß ein Grenzstreit um Oinoe erst um 508 denkbar ist, und daß in dem Geschlechterstaat die Bedeutung der *ἀπατούρια* = **ὁμοπατόρια* nicht vergessen werden konnte.[1]) In der Tat ist es auch auffallend, daß dieses Aition ausschließlich etymologisch ist und an keinen Festritus anknüpft. Es gab auch ein anderes, sonst unbekanntes Aition, das sich an Zeus anschloß.[2]) In der troizenischen Legende von der Gründung des Tempels der Athena Apaturia (Paus. 2, 33, 1) muß Athena sogar als Kupplerin auftreten, um Aithra dem Poseidon zuzuführen. In Phanagoria, einer teischen Kolonie bei dem kimmerischen Bosporos, gab es eine Aphrodite Apaturia, die den Namen erhalten haben sollte von der List, wodurch Herakles die die Göttin angreifenden Giganten überwand. Sie hat aber ihren Namen nicht unmittelbar aus dem Feste bezogen — sie ist vielmehr eine Urania —, sondern aus dem Ort Apaturon, wo ihr Tempel lag.[3]) Vielleicht wurde sie also nur so genannt, weil ihr Tempel zufälligerweise neben der Örtlichkeit der Apaturienfeier lag. Jedenfalls lehrt die Buntscheckigkeit der Aitien, daß sie alle jung sind. Das kann nur auf dem Charakter der Feier beruhen, die, wie sie uns entgegentritt, das Gepräge eines straff geordneten Geschlechterstaats trägt, und deren Zweck weit mehr administrativ — die Einführung und Kontrolle der neuen Geschlechtsmitglieder — als gottesdienstlich ist. Aus dieser Eigenart heraus wird es auch verständlicher, warum die Zeitlage des Festes wechselt.[4])

Apellai entsprechen in dem äolisch-dorischen Gebiet den Apaturia; die weite Verbreitung bezeugt der Monatsname.[5]) Das Fest ist näher

---

1) Herm. 21 (86) 112 A. 2.

2) Et. m. s. v. *Ἀπατούρια· Ἀπατήνωρ, οὐχ ὁ Διόνυσος, ἀλλ' ὁ Ζεύς.*

3) Strab. 11 p. 495. Daher heißt sie in den Inschriften gewöhnlich *Ἀφροδίτη Οὐρανία Ἀπατούρου μεδέουσα*, Latyschew, Inscr. sept. orae P. Eux. II 19 u. 28, IV 418.

4) Die Athener feierten es im Pyanopsion, dem auf Delos der Apaturion entspricht; dieser Monat entspricht dagegen auf Samos und in Kyzikos (milesische Kolonie!) sicher und wohl auch in Olbia und Iasos dem Maimakterion. Auf Tenos und in Zelea (*Ἀ[π]ατ[ούρι]ος*) ist seine Lage unsicher.

5) Chaleion, Delphi, Herakleia am Siris, Lamia, Oianthea, Oita, Olus, Tauromenion, Tolophon.

nur aus Delphi durch das Gesetz des Labyadengeschlechts[1]) bekannt, in dem es eine große Rolle spielt. Als die für die Organisation des Geschlechts wichtigen Handlungen werden die Darbringungen von ἀπελλαῖα und δαράται genannt. δαράτα ist eine Art Brot, das Z. 24 in γάμελα und παιδῆια spezifiziert wird, d. h. es wird teils bei der Hochzeit, teils bei der Einführung der Kinder (spätestens im folgenden Jahr, Strafbestimmungen Z. 44 ff.) dargebracht. Nach der sicher zu ergänzenden Stelle Z. 63 ff. sollen die Labyaden insgemein, wenn nötig, über die δαράται an den Eukleia und an den Apellai über die ἀπελλαῖα endgültig beschließen. Also fanden die für die Organisation des Geschlechtes wichtigen Handlungen nicht wie bei den Ioniern an éinem Fest statt, sondern waren auf zwei verteilt. Die Eukleia passen für die γάμελα und παιδῆια vorzüglich, da Artemis Eukleia gerade in diesen Gegenden Hochzeits- und Ehegöttin war (S. 237 f.). γάμελα und παιδῆια entsprechen den attischen γαμήλια und μεῖον; es fehlt aber noch etwas dem κούρειον Entsprechendes, das die Athener für die in wehrhaftes Alter eintretenden Jünglinge opferten (Pollux, 8, 107). Das müssen also die ἀπελλαῖα sein, die sogar den δαράται voranstehen und kostspieliger waren; denn da es δαράτας φέρειν, aber ἀπελλαῖα ἄγειν heißt, hat man mit Recht geschlossen, daß die ἀπελλαῖα Opfertiere waren. Das Wort hängt mit dem Namen des Festes, Apellai, und dem des Monats, Apellaios, zusammen. Für die Erklärung legt man am besten die Hesychglosse ἀπέλλακας· ἱερῶν κοινωνούς zugrunde. Die ἀπελλαῖα sind also die Opfer, die bei der Aufnahme des Jünglings als vollberechtigten Mannes in die Geschlechts- und Opfergenossenschaft dargebracht wurden; ἀπέλλαι, welches Wort kein Festname des gewöhnlichen Typus ist, bezeichnet eigentlich die Versammlung dieser Genossenschaft.[2])

Βαλλαχράδες nannten sich die jungen Leute bei einem Fest in Argos[3]) nach irgend einer Zeremonie, vielleicht einem ländlichen Scheinkampf, wie Kern in P.-W. s. v. vermutet. Es ist aber ungewiß, ob die Zusammensetzung aufzulösen ist ἀχράσι (die Frucht) βάλλοντες oder ἀχράδας (den Baum) βάλλοντες; dieses würde einen anderen Sinn ergeben. Die Aitia sind belanglos.

---

1) SIG² 438. Z. 168 kommt es unter den Mahlen des Geschlechts vor.

2) Im allgemeinen schließe ich mich den Erörterungen Homolles, BCH 19 (95) 41 ff., an, auf die ich für das Nähere verweise; s. auch den Kommentar Dittenbergers.

3) Plut., qu. gr. p. 303 A διὰ τί Βαλλαχράδας ἑαυτοὺς Ἀργείων παῖδες ἐν ἑορτῇ τινι παίζοντες ἀποκαλοῦσιν;

Βηρηκία. Ein nach einer Art Brot benanntes, lakonisches Fest.[1])

Bukatia. Der Monatsname Bukatios ist in Mittelgriechenland verbreitet. Er entspricht in Delphi dem Metageitnion, in Böotien dem Poseideon, in Lamia, Amphissa und Ätolien dem Maimakterion. Also liegen der Benennung verschiedene Feste zugrunde; Bukatia ist ja ein Name von allgemeiner Bedeutung, der für jedes große Fest paßt, solche sind aber nur aus Delphi ausdrücklich bezeugt, wo sie unter den Mahlen der Labyaden aufgezählt werden. Bei den Bukatia erhalten Zeus Patroos und Apoll Erstlinge.[2])

Βουλίμου ἐξέλασις. Das Hungeraustreiben in Chaironeia[3]) sieht einem verkürzten Thargelienbrauch sehr ähnlich.[4]) Zunächst erscheint es als ein magisches Wegjagen des Hungers[5]), ist aber doch etwas mehr, denn wie bei den Thargelien bleiben ein paar Einzelheiten übrig, die auf den Schlag mit der Lebensrute deuten. Erstens waren die Stöcke von dem in der Fruchtbarkeitszauberei bedeutsamen Keuschlamm, zweitens hat der dazu gesprochene Vers: „Hunger hinaus, Reichtum und Gesundheit herein“ einen zweiten, positiven Teil. Das entspricht auffallend modernen Sprüchen bei dem Schlagen mit der Lebensrute wie der russische Vers 'Krankheit in den Wald, Gesundheit in die Gebeine'.[6]) Es ist wahrscheinlich, daß der Vers beim Schlagen gesprochen wurde, und daß man zu 'hinaus' und 'herein' nicht das Haus, sondern den Menschen hinzuzudenken hat. Dann ist die Übereinstimmung vollkommen. Die Umdeutung ist leicht verständlich.

Charila heißt sowohl ein ennaeterischer Festgebrauch in Delphi wie die Puppe, die in ihm die Hauptrolle spielt.[7]) Das Aition folgt

---

1) Bekk., an. 1, 226, 1 *Βήρηκες· μᾶζαι ὀρθαί. οἱ δὲ ἁπλῶς μάζας ἐπάνω κέρατα ἐχούσας. παρὰ Λακεδαιμονίοις δὲ τὴν ἑορτὴν Βηρηκίαν λέγεσθαι, ἐν ῇ τοῖς θύουσι προτιθέασι τοὺς βήρηκας*, also kein Opferkuchen, sondern den Festfeiernden vorgesetzt. Wegen der *βάρακες* sind die Hyakinthien mit den Berekia identifiziert worden (Lobeck, Aglaoph. 1064), was, wenn die o. S. 134 vorgetragene Auffassung das Richtige trifft, in Wegfall kommt.

2) SIG[2] 438 Z. 210ff. *Βουκατίοις τῶι Δὶ πατρώιωι καὶ τὠπόλλωνι τὰν ἀκρόθινα καὶ συμπιπίσκεν ἀμεῖ τοὺς Λαβυάδας*; so zu lesen statt *συμπρηῖσκειν*, s. Solmsen, Inscr. gr. ad inlustr. dial. sel.[2] S. 82. Über das Mahl Z. 168.

3) Plut., qu. symp. p. 693F *θυσία τις ἔστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ βουλίμου ἐξέλασις· καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες· 'ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν'.* 4) Vgl. Mannhardt, MF. 129ff.

5) Harrison, Prol. 105f. 6) Mannhardt, BK. 257.

7) Plut., qu. gr. p. 293E *μόλις οὖν ἀνευρόντες, ὅτι τοὔνομα τοῦτ' ἦν τῇ ῥαπισθείσῃ παιδί, μεμιγμένην τινὰ καθαρμῷ θυσίαν ἀπετέλεσαν, ἣν ἐπιτελοῦσιν*

fast sklavisch dem Gebrauch. Charila war ein armes Mädchen, das sich aus Scham erhängte, weil der König bei einer Getreideverteilung in einer Hungersnot sie übergangen und dazu mit dem Schuh geschlagen hatte; da die Hungersnot immer schlimmer wurde, riet Pythia, die Charila zu sühnen. Usener hat die Frage mächtig gefördert durch die Zusammenstellung mit ähnlichen modernen und römischen Gebräuchen wie das Todaustragen, das Begraben der Fastnacht, *segare la vecchia* usw.; in allen diesen sieht er die Beseitigung und Vernichtung einer abgelaufenen Zeitperiode.[1]) Dieser Sinn ist in vielen Fällen deutlich erst später hineingelegt worden. Das Todaustragen und die mannigfach variierten verwandten Gebräuche hat Mannhardt als Vegetationszauber nachgewiesen.[2]) Ähnlich scheint es sich mit Charila zu verhalten; darauf deuten die Verteilung von Getreide und das Aition von der Hungersnot. Nun kommen hier, wie Plutarch ausdrücklich sagt, Sühnriten hinzu; als ein solcher ist das Vergraben der Puppe zu erklären. Der Vergleich mit den Thargelien ist daher zutreffend;[3]) es würde nicht wundernehmen, wenn der Ritus die Ablösung eines ehemaligen Menschenopfers wäre.

Χειροπονία· *ἑορτὴ ἐν ᾗ τεχνῖται θύουσιν*, Hesych s. v.

Χερσονήσια auf Delos, von unsicherer Bedeutung; die BCH 14 (90) 506 vorgetragenen Erklärungen sind nicht sehr ansprechend.

Ἐπισκάφια· *ἑορτὴ παρὰ Ῥοδίοις*, Hesych s. v.; die Erklärung liefert die vorhergehende Glosse: *ἐπισκαφεύς*· *ὁ μετὰ τὸν ἀροτῆρα ἐπισκάπτων*.

Ἐπίσκηνα· *ἑορτὴ ἐν Λακεδαίμονι*, Hesych s. v. Der Name kommt vermutlich von den für das Fest aufgeschlagenen Buden und Zelten. Stark bei K. F. Hermann GA² § 53, 18 will diese mit dem Laubhüttenfest der Karneen identifizieren. Es ist aber unsicher, ob es mit diesem oder einem der anderen *κοπίδες* (Hyakinthien und Tithenidien) identisch oder aber selbständig ist.

Ὑομεμνία· *ἑορτή τις ἐν Ἄργει*, Hesych s. v.; mit den Hysteria zusammenzustellen?

ἔτι καὶ νῦν δι' ἐννέα ἐτῶν. προκάθηται μὲν γὰρ ὁ βασιλεὺς τῶν ἀλφίτων καὶ τῶν χεδρόπων ἐπιδιδοὺς πᾶσι καὶ ξένοις καὶ πολίταις, κομίζεται δὲ τῆς Χαρίλας παιδικὸν εἴδωλον· ὅταν οὖν πάντες λάβωσιν, ὁ μὲν βασιλεὺς ῥαπίζει τῷ ὑποδήματι τὸ εἴδωλον, ἡ δὲ τῶν Θυιάδων ἀρχηγὸς ἀραμένη κομίζει πρός τινα τόπον φαραγγώδη, κακεῖ σχοινίον περιάψαντες τῷ τραχήλῳ τοῦ εἰδώλου κατορύττουσιν, ὅπου τὴν Χάριλαν ἀπαγξαμένην ἔθαψαν.

1) Usener, Italische Mythen, Rh. M. 30 (75) 182 ff.

2) Mannhardt, BK. 406 ff.; Charila, AFWK. 298.

3) Harrison, Prol. 106 f.

Ὑπερβώια, kretisches Fest, erscheint in dem Vertrag zwischen Hierapytna und Priansos und in dem zwischen Lyttos und Malla.[1])

Λαγυνοφόρια wohl ein Spottname eines von Ptolemaios Philadelphos gegründeten, vermutlich dionysischen Festes.[2])

Μεσοστροφωνίαι ἡμέραι· ἐν αἷς Λέσβιοι κοινὴν θυσίαν ἐπιτελοῦσιν, Hesych s. v.

Metageitnia. Schon die Verbreitung des Monatsnamens Metageitnion (Delos, Ephesos, Samos) beweist, daß die Metageitnien nicht nur attisch waren, und daß die Behauptung, sie seien eine Vorfeier oder gar ein Akt der Herakleen in Kynosarges[3]), willkürlich ist. Jetzt sind sie für Milet in den Satzungen der Sängergilde ausdrücklich bezeugt.[4]) Über die Bedeutung ist es schwer zu urteilen, da nur der Name einen Anhaltspunkt bietet. Es war doch wohl eine Feier, die die engere Nachbarschaft vereinte und wie die Geschlechtsfeste mehr staatlich-soziale als religiöse Bedeutung hatte. Sonst würde wohl kaum alle religiöse Überlieferung fehlen.

Moleia.[5]) Der Zusammenhang mit dem Kretenser *Μόλος* ist S. 440 A. 2 bestritten worden; dagegen haben die Moleia vielleicht irgend eine Beziehung zu den Molioniden, die in einem Hinterhalt von Herakles getötet wurden.[6]) Da das Aition mit einem kriegerischen Überfall wirtschaftet und *Μῶλος* Sohn des Ares heißt, ist die Vermutung berechtigt, daß die Moleia eins der auf kriegerische Tätigkeit zielenden Feste sind.[7]) In dem angeführten Aition tötet Lykurg den Ereu-

---

1) SGDI 5040 Z. 39 ff. jährliche Verlesung des Vertrags *παρ' ἑκατέροις ἐν τοῖς Ὑπερβώιοις*; ebenso SGDI 5100 Z. 22 *ἐν δὲ Μάλλαι [ἐν] τοῖς Ὑπερβοίοις παριόντων τῶν Λυττ[ίων*.

2) Eratosthenes bei Athen. 7 p. 276B *τοῦ Πτολεμαίου κτίζοντος ἑορτῶν καὶ θυσιῶν παντοδαπῶν γένη καὶ μάλιστα περὶ τὸν Διόνυσον, ἠρώτησεν Ἀρσινόη τὸν φέροντα τοὺς θαλλούς, τίνα νῦν ἡμέραν ἄγει καὶ τίς ἐστιν ἑορτή. τοῦ δ' εἰπόντος· καλεῖται μὲν Λαγυνοφόρια καὶ τὰ κομισθέντα αὐτοῖς δειπνοῦσι κατακλιθέντες ἐπὶ στιβάδων καὶ ἐξ ἰδίας ἕκαστος λαγύνου παρ' αὐτῶν φέροντες πίνουσιν*; also den Choen ähnlich, mit denen es weiter unten verglichen wird: *καθάπερ ἐν τοῖς Χουσίν· εὐωχοῦνται μὲν γὰρ κατ' ἰδίαν, παρέχει δὲ ταῦτα ὁ καλέσας ἐπὶ τὴν ἑστίασιν.*

3) A. Mommsen, Feste der Stadt Athen S. 160.

4) S.-B. der Berliner Ak. 1904 S. 626 Z. 20 f.

5) Schol. Apollon., Argon. 1, 164 *ἄγεται Μώλεια ἑορτὴ παρὰ Ἀρκάσιν, ἐπειδὴ Λυκοῦργος λοχήσας κατὰ τὴν μάχην εἷλεν Ἐρευθαλίωνα· μῶλος δὲ ἡ μάχη.*

6) Usener, Strena Helbig. S. 323.

7) Immerwahr, Arkad. Kulte 259, deutet es als ein verstecktes Aresfest, von H. D. Müller ausgehend, der *Μόλος*-*Μῶλος* als Hypostase des Ares auffaßt.

thalion; nach *H* 134ff. wird Areithoos von Lykurg getötet, welcher die Waffen des Erschlagenen dem Ereuthalion schenkt. Wie der Widerspruch zu lösen ist, bleibt unklar; jedenfalls ist der Hinterhalt des Lykurg der springende Punkt.[1]) Der Name des Festes gehört wahrscheinlich zu *μῶλος*, Kampf, und bezeichnet das Fest nach seiner Bedeutung.[2])

Nesteia. Zu welchem Fest die Fasten der Tarentiner[3]) gehört haben, ist unbekannt; Fasten kommen in mehreren Kulten, besonders in dem der Demeter, vor; in den attischen Thesmophorien trägt der eine Tag denselben Namen.

Περιβλήματα (?), ein rätselhafter Festname aus Kreta, der fast wie ein Gegenstück zu den *ἐκδύσια* klingt.[4])

Περιόρια· ἑορτὴ ἐν Κύπρῳ, Hesych s. v., vgl. die Terminalia.

Περίτια δὲ ἑορτὴ Μακεδονική, Hesych s. v.; mss. *περιπέτεια.*

Φαγήσια und *Φαγησιπόσια* bei Athen. 7 p. 275 B scheinen scherzhaft gemeint zu sein.

Φαμμάστρια· τὰ ψαιστά· καὶ ἑορτή τις, vgl. *φάμμη· ἄλφιτα*, Hesych s. v. Vielleicht lakedämonisch, da in lakonischen Glossen schon zweimal die Zusammenstellung von Fest und Kuchen begegnet ist (Berekia, Syrmaia).

Φωσφόρια· ἑορτή τις, Hesych s. v., auch bei Plut., adv. Col. p. 1119 E.

Plynteria. Auch dieses Fest ist gemeinionisch; der Monat ist für Chios, das Fest für Paros[5]) bezeugt. Es ist auffallend, ein Fest, dessen Inhalt nur die Reinigung des Tempels und des Xoanon in Athen zu sein scheint, an anderen Orten wiederzufinden, und dieses scheint auf eine einstige weitere Bedeutung hinzuweisen.

---

1) G. Fougères, Mantinée (Bibl. des écoles franç. 78) 259 will in dem Scholion Areithoos für Ereuthalion einsetzen und meint, daß das Fest bei dem Grab des Areithoos bei Mantinea (Paus. 8, 11, 4) gefeiert worden sei. Dieses ist nicht unwahrscheinlich, jenes übereilt; die Abweichung dürfte auf flüchtiger Kompilation beruhen.

2) Vgl. die homerische Formel *μῶλος Ἄρηος*, aus der der apokryphe Held Molos entstanden ist.

3) Älian, V. H. 5, 20 *Ταραντίνων πολιορκουμένων ὑπὸ Ἀθηναίων καὶ μελλόντων ἁλῶναι λιμῷ, οἱ Ῥηγῖνοι ἐψηφίσαντο μίαν ἡμέραν ἐν ταῖς δέκα νηστεύειν καὶ ἐκείνης τὰς τροφὰς ἐκχωρῆσαι Ταραντίνοις· ἀποστάντων οὖν αὐτῶν ἐσώθησαν καὶ μεμνημένοι τοῦ πάθους ἑορτὴν ἄγουσι τὴν καλουμένην Νηστείαν οἱ Ταραντῖνοι.*

4) Vertrag zwischen Lyttos und Malla SGDI, 5100 Z. 20 Verlesung *κατ' ἐ[νιαυ]τὸν Λυττοῖ μὲν ἐν τοῖς Περιβλήμα[σι?* „was ein Festname nicht sein kann und die Zeile schlecht füllt", Blaß z. St.

5) CIG 2265 Z. 23, die Stelle ist jedoch nicht ganz sicher.

Ποιτρόπια begegnen unter den Mahlen der Labyaden; nach ihnen ist der Monat Poitropios benannt.[1]) Der Name deutet auf ein Sühn- und Bittfest.

Προλόγια· θυσία πρὸ τῶν καρπῶν τελουμένη ὑπὸ Λακώνων, Hesych s. v., ein Vorerntefest, vgl. o. S. 113 ff.

Die *Promachia* in Sparta[2]) sind interessant, da sowohl Vollbürger wie Periöken (*οἱ ἀπὸ τῆς χώρας*) teilnahmen und diese durch Bekränzung ausgezeichnet waren.[3]) Vielleicht bewahrt das Fest noch Spuren von der Machtstellung der alten Bevölkerung.[4])

Πυρσῶν ἑορτή. Bei diesem argivischen Feste wurde ein Feuer auf der Larissa und eins in Lyrkeia angemacht; das folgt aus dem Aition, welches das Fest daraus herleitet, daß Lynkeus, der allein von den fünfzig Söhnen des Aigyptos Gerettete, von Lyrkeia aus der Hypermnestra und diese von der Larissa aus dem Lynkeus ein Feuerzeichen gegeben habe.[5]) Ob Opfer mit dem Feste verbunden waren, oder wie bei unserem Johannisfeuer nur die Sitte, ein Feuer anzumachen, übriggeblieben war, wird nicht gesagt. Die Feuer waren jedenfalls die Hauptsache. Die nächste griechische Analogie ist der auf dem Gipfel des Kithairon angezündete Scheiterhaufen der Daidala.

Reinigung auf Lemnos.[6]) Zu dem Gebrauch, die Feuer zu löschen und von einem heiligen Ort neues zu holen, vgl. S. 173. Die Athener

---

1) Gleich dem Poseideon; es ist vorschnell, daraus zu schließen, daß es ein Poseidonfest sei (Homolle BCH 19 (95) 66); noch andere Einwendungen bei Dittenberger z. St. SIG[2] 438 Z. 170.

2) Athen. 15 p. 674 A. *καὶ γὰρ καὶ Λακεδαιμόνιοι καλάμῳ στεφανοῦνται ἐν τῇ τῶν Προμαχείων ἑορτῇ, ὥς φησι Σωσίβιος ἐν τοῖς περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι θυσιῶν γράφων οὕτως· ἐν ταύτῃ συμβαίνει τοὺς μὲν ἀπὸ τῆς χώρας καλάμοις στεφανοῦσθαι ἢ στλεγγίδι, τοὺς δ' ἐκ τῆς ἀγωγῆς παῖδας ἀστεφανώτους ἀκολουθεῖν.*

3) *στλεγγίς* ist hier *δέρμα κεχρυσωμένον, ὃ περὶ τῇ κεφαλῇ φοροῦσιν*, Pollux 7, 179.

4) Wide LK. 356 erinnert an die Promachos genannten Heroen, obgleich gerade in Lakonien keiner mit diesem Namen vorkommt.

5) Paus. 2, 25, 4 *ἐπὶ τούτῳ δὲ Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος ἕκαστον πυρσῶν ἑορτὴν ἄγουσι.* Das Aition hat an Lynkeus angeknüpft nur wegen der schwachen Lautähnlichkeit zwischen seinem Namen und dem des Ortes; daß dieser früher Lynkeia geheißen haben sollte, ist eine leicht zu durchschauende Fiktion.

6) Philostr., heroic. 20, 24 *ἐπὶ δὲ τῷ ἔργῳ τῷ περὶ τοὺς ἄνδρας ὑπὸ τῶν ἐν Λήμνῳ γυναικῶν ἐξ Ἀφροδίτης ποτὲ πραχθέντι καθαίρεται μὲν ἡ Λῆμνος καθ' ἕκαστον ἔτος καὶ σβέννυται τὸ ἐν αὐτῇ πῦρ ἐς ἡμέρας ἐννέα, θεωρὶς δὲ ναῦς ἐκ Δήλου πυρφορεῖ, κἂν ἀφίκηται πρὸ τῶν ἐναγισμάτων, οὐδαμοῦ τῆς Λήμνου καθορμίζεται, μετέωρος δὲ ἐπισαλεύει τοῖς ἀκρωτηρίοις, ἔστ' ἂν ὅσιον τὸ ἐσπλεῦσαι γένηται· θεοὺς γὰρ χθονίους καὶ ἀπορρήτους καλοῦντες τότε καθαρὸν οἶμαι τὸ πῦρ τὸ ἐν τῇ θαλάττῃ φυλάττουσιν· ἐπειδὰν δὲ ἡ θεωρὶς ἐσπλεύσῃ καὶ νείμωνται τὸ πῦρ ἔς τε τὴν ἄλλην δίαιταν ἔς τε τὰς ἐμπύρους τῶν τεχνῶν, καινοῦ τὸ ἐντεῦθεν βίου φασὶν ἄρχεσθαι.*

holten in der pythischen Theorie heiliges Feuer von Delphi.[1]) Auch andere Sühngebräuche werden vorgekommen sein, die an die erwähnten unterirdischen und geheimnisvollen Götter gerichtet waren.

Σπορτία· ἑορτὴ ἀγομένη, Hesych s. v. Saatfest (aus σπείρω)?

Συρμαία· ἀγών τις ἐν Λακεδαίμονι ἔπαθλον ἔχων συρμαίαν· ἔστι δὲ βρωμάτιον διὰ στέατος καὶ μέλιτος Hesych s. v. Lobeck, Aglaoph. 1078 vergleicht sie mit den Charisioi (S. 413 A. 3), doch war das Fest nicht bloß ein gewöhnliches Gelage.

Θαυλία· ἑορτὴ † Ταραντῖνοι ἀχθεῖσα ὑπὸ Κτεάτου, παρ' ὃ καὶ θαυλίζειν λέγειν τοὺς Δωριεῖς. Hesych s. v.[2])

Theodaisia, deren Gott nicht bekannt ist, finden sich vor allem auf Kreta. Sie werden erwähnt in dem Vertrag zwischen *Latos* und *Olus*. Die beiden Exemplare des Vertrages bieten hier eine bemerkenswerte Abweichung: das eine nennt Theodaisia in Olus, das andere in Latos.[3]) Also gab es solche in beiden Städten, wie auch aus der Bestimmung folgt, daß die Kosmoi den Vertrag verlesen und die ἀγέλαι darauf bei den Theodaisien vereidigen sollen; das gilt für beide Städte, die bei dieser Gelegenheit einander ihre Repräsentanten schickten. Diese Theodaisia scheinen nicht dionysisch gewesen zu sein, denn dann müßte man erwarten, Dionysos unter den Eidesgöttern Z. 73 ff. zu finden; er fehlt aber; jedoch erwähnt die eine Inschrift Thiasoi. Ferner kommen Theodaisia vor in *Hierapytna*[4]) und *Lyttos*.[5])

---

1) BCH 18 (94) 87 usw.; vgl. 20 (96) 640; bezeichnenderweise knüpft beides an apollinische Zentren an.

2) Die Verbesserung unsicher, s. die Ausgg. Zu vergleichen die Glosse *Θαῦμος ἢ Θαῦλος· Ἄρης Μακεδόνιος?*

3) CIG 2554 Z. 77 ff. *ἑρπόντων δὲ ἐς τὰς ἑορτάς, οἱ μὲν Λάτιοι ἐς Ὀλόντα ἐς τὰ [Θεο]δαίσια καὶ ἐς τἄρρητα [ἱερά]· ὡσαύτως δὲ καὶ Ὀλόντιοι [ἐς Λατὼν] ἐν ταῖς θυσίαις μάλα τῶν νομιζομένων.* SGDI 5075 Z. 42 f. *ἑρπόντων] δὲ καὶ ἐς τὰ]ς ἑ[ορτ]άς, οἱ μὲν Λάτιοι ἐ[ν Βολόεντι ἔς τε] τὰ Βριτομάρπεια [καὶ . . . . ., Ὀ]λό[ντιοι δὲ ἐν Λ]ατῶι ἔς τε τὰ Θιοδαίσια κ[ὴ]ς . . . καὶ θίασον ἀγόντων.* Jenes ist das in Latos aufgestellte Exemplar, da die latischen Feste hier nicht spezifiziert sind, dieses also das in Olus aufgestellte. Über die Feste in Olus kommt man nicht ins klare; in dem einen Exemplar werden Britomarteia und eins, dessen Name verschwunden ist, erwähnt; in dem anderen Theodaisia und *ἄρρητα ἱερά*. Man erwartet doch, daß in beiden Exemplaren dieselben Feste erwähnt werden; sind also die Britomarteia mit den *ἄρρητα ἱερά* identisch? In Latos ist außerdem der Monat Theodaisios bezeugt.

4) Vertrag mit den kretischen Arkadern SGDI 5044 B Z. 7 f.

5) BCH 13 (89) 61 *τ]ῆς δόσεως τοῖς Σταρτοῖς κατὰ τὰ πάτρια καὶ Θεοδαισίοις καὶ Βελχανίοις· τὸν δὲ πρωτοκοσμοῦντα κατ' ἔτος ἢ ἐπιμελούμενον διδόναι διανομὴν Θεοδαισίοις — — — — καὶ Μαίαις Καλ.*

Der Monat (ms. *Θεοδόσιος*) wird in dem Florentiner Hemerologium als kretisch verzeichnet. Das Fest ist demnach auf Kreta sehr verbreitet gewesen. Außerhalb der Insel wird es auf *Anaphe*[1]) und in *Mitylene*[2]) erwähnt.

Theophania, Agon auf Chios, SIG[2] 676.

Θερτήρια· ἑορτή τις, Hesych s. v.

Τραχίνια oder *Τελχίνια* (die Lesung schwankend) ein Mahl der Labyaden in Delphi, SIG[2] 438 Z. 174.

Τρικονῆται· ἑορτή τις und

Τύπαι· ἑορτή τις, Hesych s. vv.

1) IG XII 3, 249 Z. 23 *τοῖς Θευδα(ι)σίοις τα βρυα . . .*

2) Vermutlich dionysisch, s. S. 280.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 4 Z. 6 v. o. lies: *Δία.*

S. 5. Auf ein wegen eines Blitzschlages (d. h. einer Epiphanie des Zeus *Καται-βάτης*, vgl. S. 169) eingerichtetes auffälligerweise penteterisches Opfer bezieht sich eine von E. S. Forster aus Kutiphari im südwestlichen Lakonien in Ann. of the Brit. School at Athens 10 (03/04) 172 veröffentlichte Inschrift: *Διὸς Καβάτα. πέμπτοι ϝέτει θύεν [ἰ]λήhιον Γαι* .... (noch vier unleserliche Buchstaben; nach brieflicher Mitteilung Forsters hat eine Revision ergeben, daß das *τ* in *πέμπτοι* nicht fehlt, sondern klein zugefügt ist). Die letzte Zeile, die den Namen des Opferempfängers enthält, ist leider rätselhaft; es kann aber nur ein anderes Epitheton des Zeus *Καταιβάτης* sein. Forster schlägt brieflich vor *Γαιβόλο[ι*, was sehr beachtenswert ist.

S. 14 Z. 5 v. u. lies: um einen ehernen Tisch statt um den Altar.

S. 27 Z. 13 v. o. lies: *βοῦς.*

S. 38 füge hinzu: *Kronia* heißt ein musischer Agon in Theben nach Pseudo-Plutarch, V. Homeri p. 23 Westermann *πλέων εἰς Θήβας ἐπὶ τὰ Κρόνια· ἀγὼν δ' οὗτος ἄγεται παρ' αὐτοῖς μουσικός.*

S. 38 A. 2. Auch der bei der Charilazeremonie (S. 467 A. 1) erwähnte *βασιλεύς* muß ein *rex sacrorum* sein; vielleicht wurde das Opfer an Pamisos (S. 425) auch von einem solchen verrichtet, da das Aition es dem König zuschreibt.

S. 62 f. Über die Heräen in Olympia s. jetzt Weniger, Das Hochfest des Zeus in Olympia, Klio 5 (05) 22 f.

S. 63 Z. 15 v. o. lies: CIG add. 2264*b*.

S. 83 Z. 12 ff. Mit dem *θυνναῖον* vgl. die Zeremonien, die die kalifornischen Indianer mit dem ersten gefangenen Lachs vornehmen, Arch. f. Religionswiss. 9 (06) 117.

S. 126 Z. 20 v. o. lies: 24. statt 4. Artemision.

S. 158. Über die Geburtstagsfeier des Apoll handelt Gu. Schmidt, De die natali apud veteres qu. sel., Diss. Gießen 1905 S. 10 ff. Die sonst unbekannte Feier, derentwegen der Geburtstag auf den 20. verlegt wurde, war sicher monatlich (Et. m. s. v. *Εἰκάδιος* p. 297, 57. *ἐν τῇ εἰκάδι τοῦ μηνὸς ἑορτὴ ἐπετελεῖτο τῷ Ἀπόλλωνι — — — ἐπειδὴ οὖν ἐν ταύτῃ τῇ ἑορτῇ ἐγεννήθη, λέγεται Εἰκάδιος*).

S. 185 Z. 10 ff. *ο* für *ϝ*: vgl. noch die Schreibung *Σαοάζιος* neben *Σαουάζιος* und *Σαβάζιος* (Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. gr. Sprache 195) und *Τῆνα Ὀράτριον* d. h. *ϝράτριον* (SGDI 5039 Z. 11 aus Hierapytna; s. Meister in Curt. Stud. 4 (70) 406).

S. 206. Zu dem Artemisfest in Syrakusa hätte ich die sehr verbreitete Hypothese von Wilamowitz (zuletzt Textgesch. d. griech. Buk. 163 f.) erwähnen sollen, nach der die Pharmakeutriai Theokrits auf Kos oder in der Um-

gegend der Insel spielen. Ich glaube jedoch nicht, daß eine beliebige kleine Stadt eine Prozession mit einer Löwin nebst anderen wilden Tieren aufweisen kann. Das ist königlicher Festluxus.

S. 228ff. Artemis Eurynome ist vielleicht zu den arkadischen großen Göttinnen zu stellen, deren eine mitunter mit Artemis identifiziert wird; ihr Name ist wie sonst von allgemeiner Bedeutung und gleich *Δέσποινα*; auf den für jene gewöhnlichen mystischen Kult weist, daß das Heiligtum nur einmal im Jahre geöffnet wurde. Ich verharre bei meiner Ansicht über das Xoanon, muß aber bemerken, daß Demeter Melaina zu Phigalia in der einen Hand einen Delphin hielt.

S. 313ff. Die Abweichungen in der Zeitlage der Thesmophorien beruhen wohl zum Teil darauf, daß verschiedene Feste mit ihnen identifiziert worden sind. Aus dem Stadtnamen läßt sich erschließen, daß die zu Potniai verehrten Göttinnen selbst *Πότνιαι* hießen; später sind sie mit Demeter und Kore, zu denen sie wie die arkadischen großen Göttinnen stehen, und ihr Fest mit den Thesmophorien identifiziert worden.

S. 327 Z. 2 v. u. füge hinzu: in *Antimachia*.

S. 412. Durch ein Versehen sind die *Asklepieia* in *Lampsakos* ausgelassen, die zweimal des Jahres, im Lenaion und im Leukathion, unter Feiertags- und Gerichtsruhe mit allgemeinem Kranztragen und Opfern gefeiert wurden, wozu die Kasse des Gottes verwendet wurde: CIG 3641*b*.

S. 428 nach dem Schluß des Abschnitts Helios füge hinzu: *Helia Pythia* in *Odessos* und *Emesa* nach Münzinschriften.

S. 429 Z. 5ff. Ich möchte nachdrücklich darauf aufmerksam machen, daß die Gleichung *Ἑστία — Vesta* von Solmsen (Unters. zur gr. Laut- und Verslehre S. 190ff. und 213ff.) mit schwerwiegenden Gründen bestritten wird. In mehreren Dialekten, die *Ϝ* schreiben, hat der Stamm kein *Ϝ*; die Zeugnisse, die für das *Ϝ* angeführt werden, sind schwach oder trügerisch. Bei diesem Sachverhältnis ist von der althergebrachten Gleichung abzusehen; *ἑστία* findet vielmehr Anschluß in *ἐσ-χάρα*.

S. 435 Z. 4 v. o. einzuschieben nach CIG 3910: u. *Tripolis* in Phrygien (Münzinschriften).

Indices.

I. Topographisches Verzeichnis der Feste.

(F. Fest, O. Opfer, P. Panegyris, Pann. Pannychis, Ho. Heroenopfer, Vo. Voropfer, * nur als Agon bezeugt, † als trieterisch bezeugt, ^{8} ennaeterisch. Die Data sind klein gedruckt.)

A. Zentral- und Nordgriechenland.

B. Der Peloponnes.

C. Die Kykladen.

---

1) Nach dem Fastenfrg. SIG² 615, v. Prott, FS. Nr. 4.

2) Auch für Menschen eingerichtete Feste und zufällige Theorien, deren Zeitlage feststeht, sind aufgenommen; vgl. den Kalender Homolles BCH 14 (90) 492 ff.

D. Die dorischen Inseln und Doris.

E. Ionien mit Samos und Chios.

1) Nach dem Fastenfrg. SIG² 616, v. Prott, FS. Nr. 5.
2) SIG² 617, v. Prott, FS. Nr. 6.
3) v. Prott, FS. Nr. 10.

F. Äolis mit Lesbos und Tenedos.

G. Euböa und die nördlichen Sporaden.

H. Die nördliche Balkanhalbinsel.

I. Propontis und Pontus Euxeinos.

K. Kleinasien.

II. Feste.

(Feste, die keinen Eigennamen haben, sind zu suchen unter dem betr. Gott oder Heros.)

III. Götter und Heroen.

IV. Sachregister.

(Einschließlich Personen- und Monatsnamen.)

Druck von B. G. Teubner in Dresden.